دراسات في العقيدة الإسلامية

تأليف
الدكتور
شوقي ابراهيم على عبد الله
مدرس العقيدة والفلسفة
بجامعة الأزهر

الطبعة الأولى

١٤٠٥ هـ - ١٩٨٥ م

دار الهدى للطباعة
٣ ش المغاوري بالسيدة زينب

الإهداء

إلى طلاب الحقيقة وراغبي المعرفة اليقينية عن أمور عيدتهم .

إليهم وقد ألفوا عقائدهم بحكم البيئة أو الوراثة دون أن يتلمسوها عن طريق التأمل والتفكير الصحيح .

إليهم بعد أن تجاوزوا مرحلة التقليد وتأهلوا بسلاح العقل ليعرفوا الحق من الضلال .

إليهم فى عصر تصارعت فيه الأفكار والمبادىء ، واختلطت فيه المفاهيم والقيم حتى التبس الحق بالباطل على الناس إلا من عصم الله .

إليهم جميعاً نهدى هذه الدراسة المتواضعة فى العقيدة الإسلامية راجياً أن تكون لهم مفتاحاً إلى دراسة أكثر سعة وعمقاً .

والله العلى القدير أسأل أن يوفقنا إلى الحق وأن يسدد خطانا إلى طريق النصر ، فهو سبحانه ولى التوفيق وهو الهادى إلى سواء السبيل ؟

د/ شوقى إبراهيم على عبد الله

القاهرة : السبت الموافق ١٥ ربيع الأول سنة ١٤٠٥ هـ .

٨ من ديسمبر سنة ١٩٨٤ م .

بسم الله الرحمن الرحيم

مقدمة

الحمد لله والصلاة والسلام على رسول الله وعلى آله ومن اتبع هداه ، وبعد :

فإن علم التوحيد يحتل مركز الصدارة بين العلوم لجلالة موضوعه وسمو غايته وخطر شأنه في دنيا العقيدة والإيمان .

لذلك دأب العلماء المسلمون على تدوين أسفاره وتنسيق أبحاثه وعرضها بأساليب مختلفة باختلاف العصور والأذواق .

وقد ظهر هذا العلم بعد وفاة الرسول ﷺ ، وكان يتناول بعض العقائد الإيمانية بالتفسير ، ثم أصبح يتناول كل العقائد إذ توزع الناس في فهم مدلول النصوص منازع شتى بين آخر بظاهر النص لا يتعداه وآخر يصرف النص عن ظاهره بزعم أن له باطناً أدل عليه ولم يلبث كل قائل بقول إن أمعن فيه وكون له مذهباً خاصاً به ، وبهذا ظهرت مذاهب تجل عن الحصر وآراء منها ما كتب له الدوام ومنها ما اندثر .

وقد كان من أهم المباحث التي أثارها علماء الكلام وحركوا العقول الجدال فيها مبحث الصفات الإلهية ، فقد ذهب المعتزلة إلى القول بتنزيه الله تعالى عن الصفات حتى لا يؤدي إثباتها إلى القول بأكثر من قديم ولم يرض خصومهم من الأشاعرة بمثل هذا القول واتهموهم بأنهم معطلة ، وقالوا بوجوب إثبات الصفات الإلهية حسب ظاهر النص رداً على المعتزلة .

غير أن بعض المفكرين جاوز مطلق الإثبات إلى الحديث عن الكيف في الصفات فكان منهم مشبهة وكان منهم مجسمة .

أما المشبهة منهم الذين قاسوا صفات الله تعالى على ما ألف الناس من صفاتهم ، والمجسمة هم الذين ذهبوا فى الحديث عن التكيف فى الصفات إلى المدى الذى يجعل الذات الإلهية كغيرها من الذوات .

وقد يرد تساؤل عن الفائدة العلمية التى يمكن تحصيلها من دراسة كهذه تدور حول فكر لم يعد بين الناس من يقول به — على الأقل جهاراً —

بيد أن الجواب على ذلك كامن فى أن الفكر الإنسانى فى مجموعه حصيلة كل من أسهم فيه سواء بدى هذا الإسهام فى صورة دالة على صاحبها أو ذاب فى مجرى الفكر الإنسانى المتدفق ، فإن الأمانة العلمية أن يلتفت الحاضر العلمى لكل من كان له فى بناء الحقيقة العلمية ماض بل إن الحاجة ماسة أكثر مساساً إلى دراسة المذاهب التى عاشت ردحا من الزمان ثم اندثرت فيما بعد مع ما اندثر ، والحكمة بالغة جاء القرآن يقص على الناس قصص الأولين بعد أن طمست معالمهم وخلت منهم الديار ولسيهم التاريخ ضمن مالمى .

وإذا استقام القول بجدوى هذه الدراسة ووجوب الاشتغال بها فإن مباحث الفلسفة على وجه خاص تفرض على الباحث أن يحترم كل رأى ابتغى به صاحبه الإسهام فى بيان الحقيقة حسب ما حصلها سواء كان فى هذا الإسهام مصيباً أو مخطئاً . يقول ﷺ :

« إن من اجتهد فأصاب فله أجران ومن اجتهد فأخطأ فله أجر واحد » .

وليست الدراسات العقلية والتفكر فى الكون والحياة بمنأى عن هدى الإسلام ، بل إن ذلك هو روح الإسلام ، فالحرية والنظر العقلى من أهم الأسس التى يقوم عليها بناء هذا الدين عقيدة وشريعة فلا مجال فيه للجبر والإكراه ولا مكان فى ساحته للعقائد الموروثة عن التقليد الأعمى . يقول تعالى : (لا إكراه فى الدين قد تبين الرشد من الغى) ويقول : (وقل الحق من ربكم فمن شاء فليؤمن

ومن شاء فليكفر) ويخاطب رسوله محمداً ﷺ قائلا : (أفأنت تكره الناس حتى يكونوا مؤمنين) .

كما أنه يجعل السبيل إلى المعرفة الحقة بالله تعالى وكمالاته إنما هو التفكر فى السموات والأرض والنظر والتدبر فى آيات الله المنبثة فى الآفاق والأنفس ، وهذا مانلمسه فى الكثير من النصوص القرآنية التى تعرض على المخاطبين العقلاء نظام الكون والحياة وما اشتمل عليه من إتقان وإبداع ، ثم تختم بالإرشاد إلى أن مافى ذلك من آيات ودلائل على وجود الله ووحدانيته وكماله وما فيه من عظات وعبر إنما يبدو ويتضح لمن يعقل ويفقه ويتدبر ويتأمل ويتذكر .

اقرأ قوله تعالى : (إن فى خلق السموات والأرض واختلاف الليل والنهار لآيات لأولى الألباب ، الذين يذكرون الله قياما وقعوداً وعلى جنوبهم ويتفكرون فى خلق السموات والأرض ربنا ما خلقت هذا باطلا ..) إلى نحو ذلك من النصوص .

ولذا أمر الله تعالى بالعلم بالتوحيد فقال : (فاعلم أنه لا إله إلا الله) وقال : (وإن الظن لا يغنى من الحق شيئاً) وطالب بالبرهان وجعله آية الصدق فقال : « قل هاتوا برهانكم إن كنتم صادقين » ، وجعل سبيله الذى أمر باتباعه ونهى عن سواه الدعوة إلى الدين على بصيرة

فقال سبحانه : (قل هذه سبيلى أدعو إلى الله على بصيرة أنا ومن اتبعنى ..) كما أنكر التقليد الأعمى الذى يقوم على الجهل وإلغاء العقل ، فقال عز وجل حكاية عن الكفار المقلدين : (وإذا قيل لهم اتبعوا ما أنزل الله قالوا بل نتبع ما ألفينا عليه آباءنا أو لو كان آباؤهم لا يعقلون شيئاً ولا يهتدون) .

يقول حجة الإسلام الغزالى رحمه الله .

اعلم أن العقل لن يهتدى إلا بالشرع والشرع لم يتبين إلا بالعقل فالعقل

كالأس والشرع كالبناء ولن يغنى أس ما لم يكن بناء ولن يثبت بناء مالم يكن أس وأيضاً فالعقل كالبصر والشرع كالشعاع ولن يغنى البصر ما لم يكن شعاع من خارج ولن يغنى الشعاع مالم يكن بصر ، فلهذا قال الله تعالى : (قد جاءكم من الله نور وكتاب مبين • يهدى به الله من اتبع رضوانه سبل السلام ويخرجهم من الظلمات إلى النور بإذنه) فالشرع عقل من خارج والعقل شرع من داخل وهما متعاضدان بل متحدان[١] .

ويقول الشيخ محمد عبده :

• جاء القرآن فنهج بالدين منهجاً لم يكن عليه ماسبقه من الكتب المقدسة منهجاً يمكن لأهل الزمن الذى أنزل فيه ولمن يأتى بعدهم أن يقوموا عليه فلم يقصر الاستدلال على نبوة النبى ﷺ بما عهد الاستدلال به على النبوات السابقة بل جعل الدليل فى حال النبى مع نزول الكتاب عليه فى شأن من البلاغة يعجز البلغاء عن محاكاته فيه ولو فى مثل أقصر سورة منه

وقص علينا من صفات الله ما أذن الله لنا أو ما أوجب علينا أن نعلم . لكن لم يطلب التسليم به لمجرد أنه جاء بحكايته .

ولكنه أقام الدعوى وبرهن وحكى مذاهب المخالفين وكر عليها بالحجة وخاطب العقل واستنهض الفكر وعرض نظام الأكوان وما فيها لتصل بذلك إلى اليقين بصحة ما ادعاه ودعا إليه ، حتى أنه فى سياق قصص أحوال السابقين كان يقرر للخلق سنة لا تتغير وقاعدة لاتتبدل ، فقال : (سنة الله التى قد خلت من قبل ولن تجد لسنة الله تبديلا) وقال : (إن الله لا يغير ما بقوم حتى يغيروا ما بأنفسهم) وقال : (فطرة الله التى فطر الناس عليها لا تبديل لخلق الله)

---

(١) معارج القدس ص ٦٤ للغزالى ط . الجندى .

واعتضد بالدليل حتى فى باب الأدب ، فقال : (ادفع بالتى هى أحسن فإذا الذى بينك وبينه عداوة كأنه ولى حميم) .

وتآخى العقل والدين لأول مرة فى كتاب مقدس على لسان نبى مرسل بتصريح لا يقبل التأويل[1] .

وإن عالم اليوم الذى تصارعت فيه القوى والمذاهب ووصل إلى درجة التشبع المادى الرخيص أصبح يتلهف على عقيدة تؤازر العقل الراشد وتهب السعادة للنفس الإنسانية وتتسامى بعواطف الإنسان وغرائزه إلى آفاق الملأ الأعلى .

ولن تكون تلك العقيدة إلا عقيدة الإسلام ، ذلك الدين القيم الذى ختم الله به الرسالات ، فهو أمل الإنسانية المرتقب فى اليوم وفى الغد بعده إلى أن يرث الله الأرض ومن عليها .

وهذه دراسات فى العقيدة الإسلامية تتوخى صفاء الفهم للقرآن المجيد والسنة المطهرة فى إطار يقظة الفكر ووعى البصيرة ، مع جمع الآراء فى المسائل المعروضة من خلال تصورات وتفسيرات أصحاب الفرق . والغرض من هذه الدراسة هو جمع الآراء الظاهرة فى المسائل التى نتعرض لها فى صعيد واحد تسهيلا على الدارسين من ناحية وبيانا لقيمة المحاولات الفكرية التى أدلى بها أصحاب الآراء والمذاهب فى المسائل العقدية من ناحية أخرى ، وقد تناول الموضوعات التالية :

تمهيـــد : عرضنا فيه تعريف علم العقيدة عند علماء الكلام وأسماءه ومنهجه وموضوعه وغايته وحكم الاشتغال بهذا العلم وطرق الاستدلال على العقيدة عند علماء العقيدة ، حتى يتبين للقارىء أن العقيدة الإسلامية تقوم على البرهان العقلى وعرضنا لصلة النظر بالواجبات والآراء فى ذلك .

---

(١) رسالة التوحيد ص ٢٤ للشيخ محمد عبده .

وجاء الباب الأول : فى الإلهيات ؛ ليتناول الاستدلال على وجود الله من خلال النقل والعقل ومناقشة الماديين مع عرض لأهم شبهاتهم وهدمها ، إلى غير ذلك من الموضوعات الطريفة .

وأسأل الله عز وجل أن يجعل هذا المجهود المتواضع خالصاً لوجهه الكريم ، وفائزاً بشرف قبوله ورضاه . وأن ينفعنى به وإخوانى المؤمنين ، ويثيبنى عليه يوم الدين (يوم لا ينفع مال ولا بنون ، إلا من أتى الله بقلب سليم) وهو حسبنا ونعم الوكيل .

ربنا عليك توكلنا وإليك أنبنا وإليك المصير .

د . شوقى إبراهيم على عبد الله

الباب الأول

فى الإلهيات

الفصل الأول

فى مفهوم الذات والوجود

تمهيد عام :

تعريف علم الكلام

إذا كان البحث فى الأحكام الاعتقادية من الشريعة الإسلامية ، أو فى الأصول النظرية الكلية للدين الإسلامى قد عرف تاريخياً باسم : علم الكلام ، أو أصول الدين ، أو الفقه الأكبر ، أو علم التوحيد ، أو علم العقائد الإسلامية » . فإن غرضنا من هذا البحث هو بيان حقيقة العلم المقصود بهذه التسميات المختلفة عن طريق استعراض عدد من التعريفات التى قدمها بعض العلماء — متكلمين وغيرهم لهذا العلم محاولين التعرف على طبيعة هذا العلم من خلال فهمها وتدبرها .

ومستعينين على ذلك بالإشارة السريعة إلى موضوعه وغايته ومنهجه .

ولا يغيب عن خاطرنا فى الوقت نفسه أن تلك محاولة تمهيدية لتحقيق هذا الغرض ، أو هى تعريف بالرسم فقط إذ التعريف الحقيقى ، أو معرفة جوهر هذا العلم وأى علم آخر إنما تتحقق بعد الإلمام التام بمسائله جميعاً .

التعريف الأول :

من أقدم التعاريف التى وصلتنا عن علم الكلام تلك التى تنسب إلى الإمام أبى حنيفة (١٥٠ ﻫ) .

يروى البياضى عنه(١) قوله : « اعلم أن الفقه فى أصول الدين أفضل من الفقه

---

(١) من أتباعه المتأخرين وينقل عنه فى كتابه إشارات المرام ص ٢٨ ، ٢٩ .

فى فروع الأحكام . . . والفقه هو معرفة النفس ما يصح لها من الاعتقاديات والعمليات ، وما يجب عليها منها . . . وما يتعلق منها بالاعتقاديات هو الفقه الأكبر . . . . . .

ويلفت النظر فى هذا التعريف أمور :

أنه يرفع مكانة هذا العلم الباحث فى الأحكام الشرعية الاعتقادية والذى أسماه الفقه الأكبر : « وهى تسمية لها فضلها على علم الفقه » أو العلم الباحث فى الأحكام العملية الفرعية التى تنبنى إتباعاً وتطبيقاً على صحة الاعتقاد والالتزام بأصول الدين من معرفة بالشارع سبحانه ، وصحة ورود الشريعة أنه يميز بين العلمين المذكورين بناء على اختلاف طبيعة الأحكام الشرعية التى هى مجال البحث فى كل منهما فما يتعلق بالنوع الأول من الأحكام هو الفقه الأكبر أو الكلام وما يتعلق بالنوع الثانى هو الفقه .

إن الإلمام بهذين النوعين من الأحكام ينبغى أن يقوم على الحجة الواضحة الدليل الصحيح أياً كان مصدر هذا الدليل شرعياً ، أو عقلياً يستند إلى الشرع — ليكون جديراً بما اعتبره هذا الشيخ « فقه النفس » بما يصح لها ، وما يجب عليها ، ولذا فقد استخلص هذا الحنفى المتأخر من مجموع أقوال شيخه أن : « الفقه الأكبر هو معرفة النفس من الأدلة ما يصح لها ، وما يجب عليها من العقائد الدينية »[1] .

ونختم تعليقنا على هذا التعريف المبكر لعلم الكلام — والذى يستمد مقياس التمييز لهذا العلم من طبيعة الأحكام الشرعية المبحوث عنها فيه بالإشارة إلى أنه قد أثر فى طائفة من علماء الكلام اللاحقين ممن لهم صلة بتراث أبو حنيفة كالنسفى الماتريدى (٥٢٠هـ) فى العقائد النسفية إذ يقول هو وشارحه التفتازانى (٧١٠هـ) ما خلاصته :

---

(١) المرجع السابق ص ٣٠ البياضى .

(إن الأحكام الشرعية منها ما يتعلق بكيفية العمل ، وتسمى فرعية وعملية ، ومنها : ما يتعلق بالاعتقاد ، وتسمى أصلية واعتقادية . . . وقد سموا ما يفيد معرفة الأحكام العملية عن أدلتها التفصيلية بالفقه . . . ومعرفة العقائد عن أدلتها بالكلام)[١] .

وهذه الروح الحنفية نلمسها بوضوح لدى الكمال بن الهمام فى كتابه المسايرة :

(الكلام هو معرفة النفس ما عليها من العقائد المنسوبة إلى دين الإسلام عن الأدلة علماً وظناً فى البعض منها)[٢] .

التعريف الثانى :

قال أبو حيان التوحيدى (ت ٤٠٠ ﻫ) : أما الفقه فإنه دائر بين الحلال والحرام ، وبين اعتبار العلل فى القضايا . . . وأما علم الكلام فإنه باب من الاعتبار فى أصول الدين يدور النظر فيه على محض العقل فى التحسين والتقبيح ، والإحالة والتصحيح .. وبابه مجاور لباب الفقه والكلام فيها مشترك وإن كان بينهما انفصال وتباين[٣] .

التعريف الثالث :

قال الإمام الغزالى فى كتاب المنقذ من الضلال عن علم الكلام :

(وإنما مقصوده حفظ عقيدة أهل السنة وحراستها عن تشويش أهل البدعة

---

(١) انظر التفتازانى — شرح العقائد النسفية ص ١٩ .

(٢) المسايرة ص ٥ العلامة الكمال بن همام الحنفى المتوفى سنة ٦٨١ﻫ المطبعة المحمودية بمصر .

(٣) مصطفى عبد الرازق : تمهيد ص ٢٥٨ .

نعم لما نشأت صنعة الكلام وكثر الخوض فيه . . تشوق المتكلمون إلى مجاوزة الذب عن السنة بالبحث عن حقائق الأمور وخاضوا في البحث عن الجواهر ، والأعراض وأحكامها لكن لما لم يكن ذلك مقصود علمهم لم يبلغ كلامهم فيه الغاية القصوى فلم يحصل منه ما يمحو بالكلية ظلمات الحيرة في اختلاف الخلق ، ولا أبعد أن يكون حصل ذلك لغيرى ، بل لست أشك في حصول ذلك لطائفة »[1] .

وهذه الأفكار التي يؤكدها الغزالي في كتب أخرى[2] ، هي أشبه بالنقد ، أو التحليل الموضوعي بعلم الكلام من حيث دواعي نشأته وتطوره من دفاع عن العقيدة بدفع الشبه المثارة حولها إلى بحث شامل في الوجود من أجل دعم العقيدة والذب عنها أيضاً ، ومن حيث وظيفته التي هي حماية العقيدة ، ومن حيث منهجه العقلي المنطقي الذي لا يصلح لكل أصناف الخلق ، بل لبعضهم فقط ، فهو أن ما يلفت النظر أن الغزالي يتكلم عن الكلام كما لو كان ظاهرة سنية مع أن الكلام يضم مدارس وجهوداً عدة ليس مقصودها بالضرورة حفظ عقيدة أهل السنة وحراستها عن تهويش أهل البدعة ، ولعل الرجل كان يتكلم عن الكلام كما مارسه هو ، أو كان يقصد الرد على من يرى من أهل السنة أن الكلام لا داعي له مطلقاً .

التعريف الرابع :

يعرفه البيضاوي الأشعري : بأنه علم يقتدر معه على إثبات العقائد الدينية

---

(١) الغزالي : المنقذ ص ١٣٢ — ١٢٧ ؟

(٢) انظر الغزالي في الاقتصاد في الاعتقاد ص ١٣ ، ١٤ . وفي الإحياء باب قواعد العقائد .

بإيراد الحجج عليها ، ودفع الشبه عنها(١) .

التعريف الخامس :

يرى عضد الدين الإيجى فى تعريف هذا العلم أنه : « علم يقتدر معه على إثبات العقائد الدينية بإيراد الحجج ، ودفع الشبه ، والمراد بالعقائد ما يقصد فيه نفس الاعتقاد دون العمل وبالدينية المنسوبة إلى دين محمد عليه الصلاة والسلام فإن الخصم وإن خطأناه لا نخرجه من علماء الكلام(٢) .

وهذا تعريف واضح فى شموله لكل المذاهب ، والفرق الكلامية التى انطلقت من النص الدينى ودفاعاً . يدل على ذلك قوله : فإن الخصم ـ أى خصم المذهب الأشعرى الذى يعتنقه ـ وإن خطأناه لا نخرجه من علماء الكلام .

وفى تقديرى أن هذه لفتة طيبة من الإيجى ؛ ذلك لأن التصورات حول النص الدينى لا يمكن أن تكون واحدة هذا من ناحية ـ ومن ناحية أخرى : تخفف هذه النظرة من حدة الصراع الداخلى البادى بين الفرق المختلفة فى مجال العقيدة الذى يتجلى حين يذهب كل فريق بأنه وحده على الحق ، وأن ما سواه على الباطل ، بل قد وصل الأمر إلى حد التكفير .

وأفهم من هذا الموقف أنه يفيد كثيراً فى توجيه الطاقات الفكرية للفرق المختلفة توجيهاً جديداً ، ويتغير مسرح المعركة من المجال الداخلى إلى المجال الخارجى ، وهذا ما ينبغى أن تكون عليه جميع الفرق التى تنطلق من دين واحد حينئذ تكون جهودها موجهة إزاء الهجمات التى يراد لها أن تنال من الدين من ناحية خصومه الحقيقيين ، ولعلنا فى واقعنا المعاصر

---

(١) البيضاوى : الطوالع مع شرح المرعش ص ٤ .
(٢) المواقف ج ١ ص ٣٢ .

فستغل هذا المبدأ فتتحد كل الفرق والمذاهب ضد التيارات الإلحادية الماجنة بدلا من صراعها الداخلى[١] .

التعريف السادس :

قال سعد الدين التفتازانى فى تعريف هذا العلم : « هو العلم بالعقائد الدينية عن الأدلة اليقينية . . . ويتميز عن الإلهى بكون البحث فيه على قانون الإسلام أى ما علم قطعاً من الدين كصدور الكثرة عن الواحد ونزول الملك من السماء ، وكون العالم محفوفاً بالعدم والفناء ، إلى غير ذلك مما تجزم به الملة دون الفلسفة[٢] .

وهذا التعريف من الشمول : أيضاً ؛ لأنه يقرر أن البحث فى هذا العلم يكون على قانون الإسلام ، وهذا القانون عام لكل الفرق الإسلامية ، وليس مقصوراً على فريق دون آخر ، وبهذا يشمل كل المحاولات الفكرية التى أدلى بها أصحاب المذاهب المختلفة فى ساحة علم العقيدة ، وكل تحفظه أن العلم الإلهى ، وإن كان يشارك علم الكلام فى تناول قضايا قد تكون مشتركة بينهما إلا أنه يخالفه فى أن البحث فيه ليس على قانون الإسلام بل ينطلق من تصورات فلسفية حرة[٣] .

التعريف السابع :

هو ما صرح به الشيخ محمد عبده بقوله : « علم يبحث فيه عن وجود الله ، وما يجب أن يثبت له من صفات وما يجوز أن يوصف به ، وما يجب أن ينفى عنه

---

(١) راجع العقيدة الإسلامية د/ محمد نصار .
(٢) المقاصد ج ١ ص ٥ - ١١ .
(٣) د/ محمد نصار ص ٢٥ العقيدة الإسلامية .

وعن الرسل ، وما يجب أن يكونوا عليه ، وما يجوز أن ينسب إليهم ، وما يمتنع أن يلحق بهم (١) .

وهو يعرف العلم بموضوعه ، أو بأبرز مباحثه ، ولكنه فى الحق غير جامع لتلك المباحث كبحث السمعيات ـ مثلا ـ كالبعث وما بعده إلهم إلا بتأويل بعيد .

ولمزيد البيان لطبيعة هذا العلم ، ووفاء بما سلفت الإشارة إليه من إيضاحات تكميلية نضيف ما يلى :

يمكن أن يقال فى تعريف هذا العلم أيضاً : أنه العلم الذى يبحث فيه عن الأحكام الشرعية الاعتقادية التى تتعلق بالإلهيات ، أو النبوات ، أو السمعيات من أجل البرهنة عليها ، ودفع الشبه عنها . وهذا يبين فى الوقت نفسه أم مسائل هذا العلم ، أو مجالات بحثه ، وهى الإلهيات ، والنبوات ، والسمعيات كما جرت العادة فى بيانها قديماً .

وإن كان بعض المحدثين يصنف هذه المسائل تصنيفاً ثلاثياً جديداً ، أى المسائل المتعلقة بالله تعالى ، أو بالعالم ، أو بالإنسان »(٢)

غاية هذا العلم : أو ثمرته تقوية اليقين بالدين عن طريق إثبات العقائد الدينية بالبراهين القطعية ، ورد الشبه عنها ، أو تحصيل الملكة القادرة على ذلك ، أو بعبارة أخرى : إيجاد العالم المسلم القادر على بيان أحكام الإسلام الاعتقادية ، وأصوله الفكرية بالبرهنة عليها ، وتمييزها عما يغايرها من عقائد وأصول ورد الشبه عنها .

---

(١) محمد عبده : رسالة التوحيد ص ٤ .

(٢) د/ حسن الشافعى ص ١٠ : مقدمة لدراسة علم الكلام .

يقول شيخ الإسلام « إبراهيم بن محمد البيجوري » فى ثمرة هذا العلم :

(وثمرته معرفة الله بالبراهين القطعية والفوز بالسعادة الأبدية)[١] .

وهذا الكلام . . على إيجازه يحمل معانى كثيرة ، فمعرفة الله بالبراهين القطعية التى تفيد اليقين دونها جهود ينبغى أن تبذل ممن يريد بالتأمل ، والتفكر والاعتبار فى النفس والآفاق ، والمعرفة أوسع من أن تحصر فى إثبات الوجود لله تعالى ؛ بل تشمل الواجبات والممكنات والمستحيلات فى حقه وفى حق من يختارهم لتبليغ رسالته ، وفى نفس الوقت تؤدى معرفة الله على هذا الشكل إلى الإيقان باليوم الآخر وما فيه ، وبالكتب التى أنزلها على رسله ، وهذا الكلام المجمل من الشيخ « البيجورى » قد جاء فيما ذكره « الإيجى » فى المواقف حيث قال :

« وهى — أى فائدته — أمور هى :

الأول : الترقى من حضيض التقليد إلى ذروة الإيقان (يرفع الله الذين آمنوا منكم والذين أوتوا العلم درجات) خص العلماء الموقنين بالذكر مع اندراجهم فى المؤمنين رفعاً لمنزلتهم ، كأنه قال : وخصوصاً هؤلاء الأعلام منكم .

الثانى : إرشاد المسترشدين بإيضاح الحجة لهم إلى عقائد الدين ، وإلزام المعاندين بإقامة الحجة عليهم .

الثالث : حفظ قواعد الدين أن تزلزلها شبه المبطلين .

الرابع : أن يبنى عليه العلوم الشرعية الفرعية فإنه أساسها وإليه يؤول أخذها واقتباسها .

---

(١) تحفة المريد على جوهرة التوحيد ص ٩ .

الخامس : صحة النية فى الأعمال ، وصحة الاعتقادات)[١] .

والمدقق فيما أورده الإيجى فى بيان ثمرة هذا العلم يلاحظ أن هذه الثمرة راجعة إلى الشخص الدارس نفسه بإخراجه من التقليد إلى اليقين .

وقد ذكر صاحب المقاصد فائدة دنيوية لهذا العلم تحسب أنها لم تذكر لدى سواه فقال : ومنفعته فى الدنيا انتظام أمر المعاش على وجه لا يؤدى إلى الفساد ، وأما فى الآخرة فهى النجاة من العذاب المرتب على الكفر ، وسوء الاعتقاد[٢] .

ولعل الفائدة الدنيوية المذكورة هنا معللة بأن الإنسان متى تيقن من أصول دينه بنى عليها سلوكه مع الله ومع غيره فتستقر الحياة ويزول الاضطراب ، وهذا يظهر ما لهذا العلم من أثر فى الدنيا والآخرة على السواء .

والحق أن ما ذهب إليه « التفتازانى » أمر صحيح والواقع الذى يعيشه إنسان العصر يؤيد صحته ، فالقلق النفسى الذى يساوره الاضطراب العقلى الذى يحياه مرجعهما إلى فقدان الإيمان بالله رب العالمين ، ولم تستطع الحضارة التى ينعم بثمراتها أن تهب فؤاده بل كانت السبب فيما صار إليه ؛ لأنها لم تعالج منه إلا جانباً واحداً هو الجانب المادى وأغفلت فيه جانب الروح الذى يتميز به عن بقية الكائنات الحية[٣] .

يقول الدكتور محمد إقبال فى هذا المقام : « إن إنسان العصر ، وبخاصة فى البلاد الغربية - على الرغم مما له من فلسفات نقدية وتخصص علمى يجد نفسه فى ورطة ، فمذهبه الطبيعى قد جعل له سلطاناً على قوى الطبيعة لم يسبق له مثيل لكنه قد سلبه إيمانه فى مصيره هو أن نشاطه المادى والعقلى جعله يكف عن توجيه روحه إلى الحياة الروحانية الكاملة التى تتغلغل فى أعماق النفس فهو فى

---

(١) المواقف ج ١ ص ٥١ ، ٥٢ .

(٢) المقاصد ج ١ ص ١١ .

(٣) د/ محمد نصار : العقيدة الإسلامية ص ٢٩ ، ٣٠ .

حلبة الفكر فى صراع صريح مع نفسه ، وفى مضمار الحياة السياسية والاقتصادية فى كفاح صريح مع غيره ، ويجد نفسه - أيضاً - غير قادر على كبح أثرته الجارفة ، وقد استغرق فى الواقع الظاهر للعيان فأصبح مقطوع الصلة بأعماق وجوده ، وأخذ الاحمرار التى أعقبت فلسفته المادية . ذلك الشلل التى اعترى نشاطه والذى أدركه أحد زعماء الاتجاه المادى - هكسلى - وأعلن سخطه عليه[1].

أجل إن إنسان اليوم فى حاجة ماسة إلى التنوير الروحى وان يتأتى ذلك إلا إذا أزيلت من نفسه رواسب الجاهلية وخلى بينه وبين الفطرة النقية الطاهرة .

وعلم الكلام هو الكفيل بهذه المهمة متى استخدم فى ذلك الأساليب المناسبة التى تلائم إنسان هذا العصر وتلك مسئولية ينبغى أن تتضافر فى مواجهتها كل القلوب الخاصة سواء فى ذلك الأفراد أو المؤسسات التى تضطلع بالدعوة إلى الله .

---

(١) محمد إقبال : تجديد التفكير الدينى فى الإسلام ص ٢١٤ .

موضوع علم الكلام

أما موضوعه — أى الأمر الذى يدور حوله بحثه من أجل بيان أحواله وعوارضه ، فقد تطور تبعاً لأطوار هذا العلم المختلفة كما يقول التفتازانى فى شرح المقاصد(١) .

وموضوعه المعلوم من حيث هو يتعلق به إثباتها ـ أى العقائد الدينية ، وهو فى ذلك يتكلم عن الكلام فى عصره ، ولذا يضيف بعد قليل : والمتقدمون على أن موضوعه الموجود من حيث هو ويتميز عن الإلهى يكون البحث فيه على قانون الإسلام . . وقيل : موضوعه ذات الله وحده أو مع ذات الممكنات من حيث استنادها إليه) كما أنه يبحث عن ذلك ولهذا يعرف بالعلم الباحث عن أحوال الصانع من صفاته الثبوتية والسلبية وأفعاله المتعلقة بأمر الدنيا والآخرة أو عن أحوال الواجب وأحوال الممكنات فى المبدأ أو المعاد على قانون الإسلام ونستطيع أن نحصر موضوع علم الكلام فى أربعة أقسام كبار :

القسم الأول : الإلهيات :

مثل البحث فى الله وأنبيائه من حيث ما يجب وما يجوز وما يستحيل بالنسبة لهم وهو من صميم علم الكلام .

القسم الثـــانى : وهو فى الطبيعة والكيمياء أدخل مثل الجوهر والعرض والجزء الذى لا يتجزأ والحركة والسكون والكون والطفرة والتداخل والألوان والطعوم والروائح ونحو ذلك .

القسم الثالث : سياسى محض صبغه علم الكلام صبغة دينية كالكلام فى أيهما أفضل وأحق بالخلافة على أم أبو بكر وعمر ؟ وكلامهم فى العلويين والعباسيين

---

(١) التفتازانى فى شرح المقاصد ص ٣٠ .

والفاضل والمفضول وشروط الإمامة ، ونحو ذلك . وهذه كلها أمور سياسية .

القسم الرابع : عقلي خلقي كالبحث في الخير والشر والاستطاعة والاختيار والتحسين والتقبيح العقليين والإجماع والقياس . كل هذا وأمثاله جعل علم الكلام يشتمل على مسائل لا حد لها[1] .

أسماء هذا العلم :

من بين المبادىء التي جرت عادة علمائنا أن يقدموها بين يدي كل علم لكي يشرع الطالبون في دراسته على بصيرة التعريف باسم العلم أو أسمائه التي اشتهر بها بالإضافة إلى حده وتعريفه وبيان موضوعه ، إلى غير ذلك من الأمور[2] .

ومسألة التعريف لها أهمية خاصة في العلم الذي ندرسه أو نقدم لدراسته هنا نظراً لتعدد الأسماء التي عرف بها العلم حتى أوصلها بعضهم إلى ثمانية ، فدراسة هذه التسميات يلقي ضوءاً على تاريخ العلم وتطوراته ويزيد المرء استعداداً وتهيؤاً للإقبال على دراسته .

١ ـ فمن أقدم الأسماء التي عرفت لهذا العلم ، (علم الفقه الأكبر) وصاحب التسمية هو أبو حنيفة المتوفى في منتصف القرن الثاني الهجري وينسب إليه كتاب بنفس الاسم .

وكلمة الفقه لها أصل قرآني « فلولا نفر من كل فرقة منهم طائفة ليتفقهوا

---

(١) ظهر الإسلام : أحمد أمين جـ ٤ ص ٣ ، ٤ .

(٢) روى البيجوري في حاشيته على السنوسية ص ١٢ هذا النظم :

إن مبادىء كل فن عشرة الحد والوضع ثم الثمرة
وفضله ونسبه والواضع والاسم لاستمداد حكم الشارع
مسائل والبعض بالبعض اكتفى ومن درى الجميع حاز الشرفا

فى الدين[1] .

وقد كانت كلمة القراء تطلق فى عهد الصحابة على علماء الدين العارفين بالأحكام سواء كانت اعتقادية أو عملية وشاركتها فى عصر التابعين كلمة الفقهاء ـ فقهاء المدينة السبعة ـ والفقه فى اللغة ـ كما يقول الجرجانى فى تعريفاته ـ عبارة عن فهم غرض المتكلم من كلامه أما المعنى الاصطلاحى فقد تحدد فيما بعد ، وقد فسره أبو حنيفة على أى حال بما يشمل الفقه العملى والفقه الأكبر فقال : « هو معرفة النفس ما يصح لها وما يجب عليها ، ثم خص الفقه الأكبر بأنه المعرفة بالأحكام الشرعية الاعتقادية دون العملية .

ولهذه التسمية مزايا قد نعود إلى بيانها فيما بعد .

٢ ـ علم الكلام : وهو أشهر أسمائه ويبدو أنه قد ظهر معاصراً لسابقه أى فى القرن الثانى أيضاً إذ ينسب إلى أبى حنيفة نفسه وإلى مالك والشافعى وغيرهما تعرضهن بالحكم على الكلام والمتكلمين[2] .

وظل هو أشهر أسماء هذا العلم حتى عصر ابن خلدون[3] وما بعده ولا زال مستعملا حتى وقتنا .

والكلام اللغوى معروف،أما إطلاقه على العلم الذى سبق تعريفه فله تفسيرات مختلفة يورد التفتازانى بعضها فى شرحه للعقائد النسفية[4] .

لأن عنوان مباحثه كان قولهم : الكلام فى كذا وكذا ، ولأن مسألة الكلام كانت أشهر مباحثه وأكثرها نزاعا وجدالا ولأنه يورث قدرة على الكلام فى تحقيق الشرعيات وإلزام الخصوم كالمنطق للفلسفة ، وبالنسبة للسبب الأول . فإن القارىء

(١) سورة التوبة الآية : ١٢٢ .

(٢) انظر صون المنطق للسيوطى ج ١ ص ٦٦ ، ٦٧ .

(٣) انظر المقدمة ص ٤٥٨ - ٤٥٩ .

(٤) شرح العقائد النسفية ٤٩ - ٥٠ .

الكتب الكلام المتقدمة كالإبانة الأشعرى والمغنى القاضى عبد الجبار يجدها تبدأ لعنون لمباحثها بالكلام فى كذا . . الكلام فى كذا ، كما يذكر التفتازانى . غير أن ذلك فيما يبدو لاحق على ظهور هذا الاسم وأما أن أشهر مباحثه الكلام وأكثرها نزاعا فهى إشارة الخلاف حول مسألة أن القرآن مخلوق أو غير مخلوق وما كان بين أحمد بن حنبل وقادة المعتزلة ومن تأثر بهم .

غير أن ابن خلدون يوجه هذه التسمية توجيهاً يختلف قليلا إذ يقول : لأن سبب وضعه والخوض فيه هو تنازعهم فى إثبات الكلام النفسى ، وهذه فكرة ظهرت عند الأشعرى وابن كلاب بعد ابن حنبل ومحنته بفترة قليلة .

وبالإضافة إلى هذه التسمية وارتباطها بلون معين من الكلام فإنها لا تجد ترحيبا فى البيئة الإسلامية وفى مثلها ألف الهروى : « ذم الكلام » فى القرن الخامس والسيوطى « صون المنطق » فى العاشر واستمر الهجوم على علم الكلام حتى الوقت الحاضر .

٣ — علم أصول الدين :

ويبدو أن هذه التسمية قديمة وهى تعتمد على تقسيم الأحكام الشرعية إلى أصول وفروع ، ومن أقدم ما وصلنا من استخدام لها صنع الأشعرى فى كتابه (الإبانة عن أصول الديانة) أى أصول الدين وعبد القاهر البغدادى المتوفى سنة ٤٢٩ هـ فى كتابه « أصول الدين » وقد استمر ذلك فيما بعد فسماه صاحب مفتاح السعادة[١] : « علم أصول الدين المسمى بعلم الكلام » .

٤ — علم العقائد :

جمع عقيدة ، وهى فعيل بمعنى مفعول أى المعتقدات الدينية والمقصود بها القواعد أو الأحكام الشرعية الاعتقادية وقد جرت عادة الكثير من العلماء من

(١) طاش كبرى زادة : مفتاح السعادة جـ ٢ ص ١٥٠ .

قدم أن يؤلف الواحد منهم موجزاً فى أمهات المسائل الاعتقادية من وجهة نظره أو المدرسة التى ينتمى إليها ، ويسمى ذلك الموجز « عقيدة فلان » أو عقيدة أهل السنة والجماعة كتلك التى تنسب إلى الطحاوى (٣٢١ هـ) والماتريدى ولابن تيمية أيضاً « العقيدة الواسطية » وللإيجى « العقائد العضدية » وغيرها . كما ألف الغزالى قواعد العقائد .

٥ — علم التوحيد والصفات :

ونجد هذه التسمية فى مصادر قديمة نسبياً مثل : مقدمة العقائد النسفية(١) . وقد عللها بقوله : « كما أن ذلك — يقصد مباحث الصفات — أشهر مباحثه وأشرف مقاصده » ولا شك أن البحث حول الذات الإلهية هو أهم مقاصد علم الكلام أو كل مقصوده عند البعض والصفات أهم تلك المباحث الإلهية وحولها اختلفت آراء المتكلمين إثباتا أو تعطيلا وتحقيقاً أو تأويلا ، ولأهمية التوحيد بين تلك الصفات الإلهيات خص بالذكر فقيل : « علم التوحيد والصفات .

٦ — علم التوحيد :

والتوحيد فى الحقيقة ليس هو أحد الصفات الإلهية فحسب ، بل هو شعار الملة الإسلامية كما يقول البيرونى ، وهو الصفة التى عرف بها الإسلام بين الأديان .

فلا غرو أن يتخذ علم العقائد الإسلامية هذه السمة الغالبة عليها أو الهدف المقصود من دراستها اسماً له فى دلائل التوحيد .

٧ — علم النظر والاستدلال :

وقد كان هذا الاسم يختص فى كتب الكلام القديمة بالمدخل التمهيدى لعلم الكلام الذى يختص بدراسة الحجج والأدلة بعد أن يشرح معنى العلم والمعرفة وطريق الوصول إليهما أى أنه يدرس منهج علم الكلام ونظرية المعرفة لدى المتكلمين .

---

(١) انظر ص ٣٩ .

ولكن يبدو أنه لأهمية هذه المباحث واتساعها لدى متأخرى المتكلمين غلبت تلك التسمية على العلم كله .

ولو كان فى مقدورنا الآن ترويج تسمية معينة لهذا العلم من بين هذه التسمية لآثرنا أن يسمى « الفقه الأكبر » ، لأنها تسمية ذات أسس قرآنية ولغوية .

إنها تسمية تبين ارتباط هذا العلم بعلوم الشريعة الإسلامية ومكانته بين تلك العلوم كما أنها تتيح له التوسع والتفتح ليتضمن بحوث الأصول الفكرية لهذه الشريعة سواء كانت مما يلزم اعتقاده أو مما ينبثق عن هذه العقيدة أو يرتبط بها ولكنه يصور موقف المسلم من الكون والحياة ويقدم الأسس الأيديولوجية النظم الشرعية الإسلامية .

مع ملاحظة أن تسمية هذا العلم بالفقه الأكبر فيها مأخذ وهو تخصيص الشيء بمقابله مع عدم الكشف عن طبيعته الذاتية وخصائصه التى يمتاز بها .

حكم الاشتغال بهـــذا العلم

هذا هو علم الكلام وتلك هى غايتـــه بيان الأحكام الاعتقادية الأصلية الشريعة الإسلامية ، وهى غاية جليلة جديرة بالاعتبار ولكنه حين استقام علماً تعقد له الحلقات وتتصـــارع فيـه الآراء وتدون فيه الكتب فى الخواطر الإسلامية، نشأت فيه فرق ومذاهب تتفاوت قرباً وبعداً من جوهر العقيدة الإسلامية الصافى

واستخدم علماؤه مناهج ليست دائماً على وفاق تام مع روح النظر الإسلامى وأساليب الاستدلال القرآنية .

وتطور الأمر بهذا العلم حتى وجدنا من يغلو من هـــذه الفرق إلى حد يكاد يخرجه من ملة الإسلام ومن يسرف فى تبنى المناهج الدخيلة والآراء الغريبة حتى يخلط الكلام فى العقيـدة بفلسفات شرقية أو غربيـة ، ومن ثم ظهرت فى البيئـة الإسلامية أصوات تتساءل عن مشروعية الاشتغال بعلم الكلام ويدعو بعضها إلى هجر هذا العلم وتحريم النظر فى كتبه أو الإلمام بحلقاته ، وهى أصوات تستند إلى نصوص وردت عن النبى ﷺ ناهية عن الكلام فى الدين أو الجدل فى العقيدة وتؤيد ذلك ببعض الظواهر السلبية فى الوسط الكلامى كتكفير الخصوم أو استخدام المنطق اليونانى ونحوها .

وقد علت هذه الأصوات حتى صارت تياراً واضحاً واتجاهاً بارزاً يبدو فى مراحل متعاقبة من أطوار الفكر الإسلامى .

(ا) تتمثل بوادره فيما ينسب إلى العلماء الأربعة مؤسسى المـذاهب الفقهيـة المعروفة من هجوم على علم الكلام .

(ب) ثم يتبناه طوائف من المحدثين والحافظين من علماء السلف الذين خبروا أخطار الكلام على الأمة فحرموه جملة وذموه دون تفصيل كالخطابى فى الغنية وابن قتيبة فى التأويل وجمع الهروى أكثر ذلك فى كتابه ذم الكلام (١) .

وفى مقابل ذلك تناول أنصار « علم الكلام » فى العصور المتعاقبة هذه القضية فكتبوا مدافعين عن جواز الاشتغال به شرعا حتى ذهب بعضهم إلى وجوبه وجوباً كفائياً أو عينياً فى بعض الأحيان

فيقول أحد المتكلمين : وصرح بفرضيته على الكفاية إمام الحرمين والحليمى والبيهقى والغزالى والرافعى واليافعى والنووى وابن عساكر . وصرح به الطيبى فى شرح المشكاة والمحلى فى شرح جمع الجوامع . وقال الإمام ابن حجر الهيثمى فى شرح المشكاة : إنه أكد فروض الكفايات بل هو فرض عين إذا وقعت شبهة توقف حلها عليه . (٢)

وهم بدورهم يعتمدون على نصوص دينية وعلى أقوال العلماء - أعنى الشافعى وأبى حنيفة اللذين ألفا فى هذا عدة كتب وكذا الشافعى وابن حنبل .

وحين جاء زعماء المدارس الكلامية أحسوا بحاجتهم إلى مناقشة هذه المسألة ودافعوا عن مشروعية العلم فألف أبو الحسن الأشعرى - مثلا - رسالته المعروفة « استحسان الخوض فى علم الكلام » ثم شارك فى الدفاع عن هذا العلم فلاسفة وصوفية ومحدثون وفقهاء إلى جانب المتكلمين كالعامرى فى كتابه « الإعلام بمناقب الإسلام » والغزالى فى « المنقذ » و « الإحياء » و « الاقتصاد فى الاعتقاد » وغيرهم . والسبكى فى «الطبقات» وابن عساكر فى «التبيين» والبياضى فى « إشارات المرام ضمن عبارات الإمام » .

---

(١) انظر السيوطى - صون المنطق جـ١ ص ٦٨ - ٦٩ - وابن قتيبة - تأويل مختلف الحديث ص٣ - ٤ .

(٢) البياضى : إشارات المرام فى علم الكلام ص ٣٥ .

ومن الجدير بالذكر أن نعرض لشبهات معارضى علم الكلام فى التنفير منه ثم نعرض للرد عليها من جانب أنصار علماء الكلام .

قال خصوم علم الكلام :

١ — نهى الكتاب والسنة عن الجدال والمراء فى الدين « فإن تنازعتم فى شىء فردوه إلى الله والرسول »[1] .

وقوله ـ ﷺ : « ذروا المراء لقلة خيره » خرج عليه الصلاة والسلام على أصحابه يوماً فوجدهم يتنازعون فى القدر فغضب حتى احمر وجهه ، ثم قال: « أبهذا أمرتم أم بهذا أرسلت إليكم إنما هلك من كان قبلكم حين تنازعوا فى هذا الأمر عزمت عليكم ألا تنازعوا »[2] .

وروى عنه ﷺ أنه قال : « تفكروا فى آلاء الله ولا تفكروا فى ذاته فتهلكوا . . »[3] .

٢ — ومنها : أن الصحابة ـ وهم خير القرون وأعرفهم بالدين وأكثرهم له نصرة لم يشتغلوا بهذا العلم ولا صرفوا هممهم إليه مع اشتغالهم بالفتيا وتعلم الأحكام الفقهية وتعليمها وإذن فهو بدعة .

٣ — وأيضاً : فإن علماء الأمة وكبار مجتهديها كرهوا هذا اللون من البحث المسمى بالكلام ونهوا تلاميذهم عن الخوض فيه كالذى ينسب إلى أبى حنيفة أنه نهى حماداً عن الكلام ، ولقول الشافعى : ما من أحد ارتدى بالكلام فأفلح ، وقد نسب مثله للإمامين مالك وأحمد بن حنبل[4] .

---

(١) سورة النساء آية ٥٩ .

(٢) صون المنطق ص ٧٠ ـ ٧١ .

(٣) البياضى : إشارات المرام ص ٤٢ .

(٤) انظر ابن قتيبة تأويل مختلف الأحاديث ص ٢١ ـ ٥٣ ، والسيوطى : صون المنطق ص ٢١٢ ج ١ .

٤ — إن المتكلمين خلطوا كلامهم بالفلسفة واصطنعوا مناهج المنطق اليونانى فى تفكيرهم وهو منهج فاسد كما أوضحه الكثير من علماء المسلمين ويتعارض مع منهج القرآن وأساليبه فى التفكير كما أوضحه ابن تيمية فى « النصيحة » وابن الوزير فى كتابه « ترجيح أساليب القرآن على أساليب اليونان »(١) .

٥ — وأخيراً فإن البحوث الكلامية ومجادلات الفرق قد شققت الأمة شيعاً وأحزاباً وأدت إلى ظهور البدع فى أمور العقيدة وهى أخطر من بدع العمل مما أدى إلى ضعف اليقين لدى جماهير المؤمنين ولم ينجح فى كسب مؤمنين جدد .

ردود أنصار علم الكلام :

ولكن المتكلمين وأنصار الكلام يردون على هذه الاستدلالات بما يلى :

١ — أن المنهى عنه فى الآيات والأحاديث المذكورة وأشباهها إنما هو : كلام الفلاسفة وكلام الخصومة وأما المناظرة فيه على وجه إظهار الحق فلا كراهة فيه بل هى المأمور به فى قوله تعالى : « وجادلهم بالتى هى أحسن »(٢) على أن النهى عن اتباع المتشابه أو البحث العقلى فيما لا مجال للعقل فيه كالذات الإلهية ونحوها لا يعنى تحريم البحث فى غيرها من مسائل العقيدة فى ضوء محكمات الكتاب وصحيح السنة وصريح العقل . كيف والقرآن مشحون بآيات العقائد التى تفصل مسائل الاعتقاد وأدلتها على أكمل وجه كما يقول أبو القاسم القشيرى فى بعض كتبه : العجب ممن يقول : ليس فى القرآن علم الكلام وآيات الأحكام الشرعية تجدها محصورة والآيات المنبهة على علم الأصول تربو على ذلك بكثير فلا يجحد علم الكلام إلا مقلد أو ذو مذهب فاسد(٣) .

---

(١) السيوطى : صون المنطق جـ٢ ص١٠ .

(٢) سورة النحل آية ١٢٥ .

(٣) إشارات المرام ص ٤٨ البياضى

٢ — أما عدم اشتغال الصحابة بهذا العلم وتحرير الأدلة النظرية لإثبات العقائد واكتفاؤهم بما ورد في الكتاب والسنة فيرد عليه أحد المتكلمين ممن ينسب إلى أبي حنيفة « وأصحاب رسول الله ﷺ إنما لم يدخلوا فيه لأن مثلهم كمثل قوم ليس بحضرتهم من يقاتلهم فلا يتكلفون السلاح ونحن قد ابتلينا بمن يطعن علينا فلا يسعنا إلا نعلم من المخطيء منا ومن المصيب وإلا نذب عن أنفسنا .. »(١) . على أن الصحابة قد اشتغلوا برفع شبهات المبدعة في مسائل العقيدة كالقدرية والخوارج وأمثالهم مستندين في ذلك إلى النصوص الدينية الثابتة والأدلة العقلية الظاهرة .

٣ — وأما نهى السلف عن الكلام والاشتغال به فلعل مقصودهم كلام أهل البدع المخالفين للكتاب والسنة . وهذا ما يشهد له اشتغالهم هم أنفسهم ببحوث من الكلام يتفق مع القرآن ويعتمد على السنة الصحيحة ومدارك العقول ، فقد ألف أبو حنيفة الفقه الأكبر والفقه الأبسط والوصية والعالم والمتعلم(٢)

وناظر الشافعي حفصا الفرد وغيره ورد على المرجئة ، وألف أحمد كتابه « الرد على الجهمية » وكلها مؤلفات في الكلام إلا أنه كلام موافق لعقيدة أهل السنة والجماعة جاء على نهج الكتاب والسنة .

أما ماروى عن الإمام من نهى ابنه حماد عن المناظرة في الكلام فإنما كان عن المناظرة بطريق التخطئة والإلزام ، فإنه لما قال : رأيتك تتكلم فلم تنهاني ، قال : كنا نتكلم وكل واحد منا كأن الطير على رأسه مخافة أن يزل صاحبه وأنتم تتكلمون وكل واحد منكم يريد أن يزل صاحبه ويكفر ومن أراده فقد كفر(٣) .

---

(١) المرجع السابق ص٣٢ - ٣٤ .

(٢) انظر إشارات المرام للبياضي ص ٢٢ وعبد القادر التميمي الداري : الطبقات السنية جـ١ ص١٧٧ - ١٩٤ .

(٣) انظر د . يحيى هاشم فرغل : عوامل وأهداف نشأة علم الكلام ص٧٩ - ٨٦ .

وعلى مثل هذا أو قريب منه يحمل كلام الشافعي وأحمد وغيرهما[1] .

وأما استخدام المنطق اليوناني ، فقد أثبتت البحوث الحديثة أن علماء المسلمين الأوائل — ومنهم المتكلمون — لم يستخدموا هذا المنهج ، وكان لهم منهجهم الخاص المستنبط من الكتاب والسنة ، والممثل أصالة الفكر الإسلامي ، وهو يقوم على دعامتين هما : النقد التاريخي المستخدم في الحديث ، والاستدلال الاستقرائي المستخدم في القياس الفقهي .

وأما المنطق اليوناني فقد انضم إلى هذا المنهج فيما بعد في القرن الخامس الهجري على يد الإمام الغزالي .

ثم إن استخدام المنطق اليوناني لم يقتصر على الكلام بل دخل في أصول الفقه أيضاً بل ولدى بعض الصوفية كذلك[2] .

خاصة بعد أن حاول الغزالي رد أشكال المنطق الصوري إلى القرآن الكريم[3] ، وخلطه بعلم أصول الفقه وهو أبعد من الكلام عن الفلسفة .

إن هجوم بعض العلماء كابن تيمية على المنطق اليوناني لم يكن رفضاً كاملاً لهذا المنطق بقدر ما كان نقداً له واستكشافاً لطرق أخرى في الاستدلال .

على أن العيب لا يتمثل في المنهج الصوري نفسه ، ولكن في طريقة استخدامه ، أو مجال هذا الاستخدام . وإلا فهو مجرد أداة للفكر إذا أحسن المرء استخدامها ، واقتصد فيه واستخدم مواد صحيحة كانت النتائج صحيحة لاغبار

---

(١) انظر العامري : كتاب الإعلام ص ١١١ — ١١٣ .

(٢) انظر طاش كبرى زادة : مفتاح السعادة جـ ١ ص ٥ ، التفتازاني : ابن سبعين ص ٥٨٦ .

(٣) الغزالي : القسطاس ص ١٠ ، ١١ .

عليها وإلا كان الخطل والفساد بسبب فساد المراد أو التعسف فى الاستخدام ، أما الخلاف والفرقة فإنما نجم عن النزعات المعرضة عن هدى الكتاب والسنة وطريقة سلف الأمة « ولو ردوه إلى الرسول وإلى أولى الأمر منهم لعلمه الذين يستنبطونه منهم » [1]

والذين يسلكون سبيل الجدل فى الدين — لا الجدل فى الدين بمعنى الدفاع عنه قد ألذمهم الله تعالى بقوله : « ويرسل الصواعق فيصيب بها من يشاء وهم يجادلون فى الله وهو شديد المحال ● له دعوة الحق .. » [2] .

وقول الرسول ﷺ حين خرج على قوم يتراجعون فى القدر : « أبهذا أمرتكم ؟ أم بهذا جئت إليكم ؟ ما عرفتم فاعملوا وما لم تعرفوا فآمنوا إنما هلك من كان قبلكم اختلافهم على أنبيائهم وضربهم الكتاب بعضه ببعض » [3] .

وبهذا يظهر أن علم الكلام المؤسس على الكتاب والسنة والذى يهدف إلى الشعراء التى أشرنا إليها هو المتكفل بمهمة تثبيت الدفاع عنها وإلا فأين العلم الذى يتكفل بمهمة الدفاع والتثبيت ؟

إن قيل : هو القرآن والسنة المبينة الشارحة له : يقال : فى هذا الكلام دور فاسد لأن إثبات الصانع ، وهو أهم قضايا هذا العلم ، سيكون بكلامه أى أنه سيتوقف على كلامه وكلام الصانع متوقف على ثبوته ووجوده وهذا هو الدور الفاسد بعينه .

على أنا نقول لهؤلاء : ماذا تقولون فى مجادلة القرآن الخصوم وبخاصة فى مجال العقيدة ؟ هل تنكرون عليه ذلك ؟ حاشاهم أن يقولوا بهذا .

---

(١) سورة النساء آية ٨٣ .
(٢) سورة الرعد آية ١٣ ، ١٤ .
(٣) الطبقات لابن سعد ج ٤ ص ١٤١ .

إذن هم يعترفون بأن الجدل مطلوب لبيان صدق العقيدة التى يعتقدها المجادل أمام خصومة وبيان تهافت أدلة هؤلاء الخصوم على عقيدتهم . وفى هذا الإطار ينبغى أن يكون نقد الغيورين من السلف لكل من عارضهم ، أما إذا تجاوز الأمر هذا الحد فأعتقد أنه تحكم لا مبرر له ، وهنا يظهر أن الجدل عن الدين ، تثبيتا أو دفاعاً ، هو مهمة علم العقيدة ، وأما الجدل فى الدين والمراء فيه فهو التنطع المذموم [1] .

فالذى يغالى فى تحقير هذا العلم ، يقصد علم الكلام بمعنى المماراة والجدل فى الدين ، والحكم على المشتغلين به بالزندقة ، وعدم الفلاح ، إنما ينصب حكمهم هذا على الكلام المذموم الذى يراد من ورائه التشكيك بإثارة الشبهات وزعزعة الاعتقاد كالخوض فى متشابه القرآن خوضا لا طائل من ورائه . وكالسؤال عن طبائع المغيبات مما هو محل التسليم والإذعان وليس مجالا للتعقل والإدراك كما تشير إليه الآية الكريمة : « هو الذى أنزل عليك الكتاب منه آيات محكمات هن أم الكتاب وأخر متشابهات فأما الذين فى قلوبهم زيغ فيتبعون ما تشابه منه ابتغاء الفتنة وابتغاء تأويله وما يعلم تأويله إلا الله والراسخون فى العلم يقولون آمنا به كل من عند ربنا وما يذكر إلا أولوا الألباب » [2]

وبهذا يتأكد أن مهمة هذا العلم قائمة فى إطار تفاعل العقل مع الوحى بما يعطى لكل منهما قدره حتى أن بعض الباحثين يذهب إلى أن تعلم أصول الدين هو الوجوب العينى على كل مكلف ذكراً كان أو أنثى [3] .

ويبدو أن المراد بالوجوب العينى هنا ما لا يستغنى عنه من أمور الدين الأصلية إجمالا فى حق العامى وتفصيلا فى حق المسترشد ، ومن ثم رأينا

---

(١) د/ محمد عبد الستار نصار ، العقيدة الإسلامية ص ٢٣ .
(٢) سورة آل عمران آية ٧ .
(٣) تحفة المريد ص ٩ .

حجة الإسلام الغزالى يوضح الكلام فى هـذا المقام فيقول :

إن الأدلة التى نحررها فى هذا العلم تجرى مجرى الأدوية التى يعالج بها مرضى القلوب والطبيب المستعمل لها إن لم يكن حاذقا ثاقب العقل رصين الرأى كان ما يفسده بدوائه أكثر مما يصلحه (١).

وبنى هذا على اختلاف الناس فى استعدادهم ومداركهم فى التعليم ، والناس فى تصوره أربع فرق :

الفرقة الأولى : آمنت بالله وصدقت رسوله واعتقدت الحق واشتغلت إما بعبادة وإما بصناعة ، فهؤلاء ينبغى أن يتركوا وما هم عليه ولا تحرك عقائدهم بالاستحثاث على تعلم هذا العلم فإن صاحب الشرع صلوات الله عليه لم يطالب العرب فى مخاطبته إياهم بأكثر من التصديق ولم يفرق بين أن يكون ذلك بإيمان وعقد تقليدى أو بيقين برهانى .

الفرقة الثانية : طائفة مالت عن اعتقاد الحق فإن استمسك بالباطل من هؤلاء ولم يذعن لمقتضى الدليل فلا ينفعه إلا السيف والسوط .

الفرقة الثالثة : طائفة اعتقدوا الحق تقليداً وسماعا ولكن خصوا فى الفطرة بذكاء وفطنة فتنبهوا من أنفسهم لإشكالات تشككهم فى عقائدهم فهؤلاء يجب التلطف بهم فى معالجتهم بإيراد الكلام المقنع المقبول عندهم .

الفرقة الرابعة : طائفة من أهل الضلال يتفرس فيهم مخايل الذكاء والفطنة ولكن يتوقع منهم قبول الحق إذا أزيل ما اعتراهم فى عقائدهم من الريبة ، فهؤلاء يجب التلطف بهم أيضا فى استمالتهم إلى الحق بما يتلاءم مع استعدادهم (٢).

---

(١) الاقتصاد فى الاعتقاد ص ٧ ، ٨ حامد محمد أحمد الغزالى .

(٢) الاقتصاد فى الاعتقاد الإمام الغزالى ص ٩ .

ويقرر - الغزالى - بعد هذا البيان لطبائع البشر واستعداداتهم - إلى أن الاشتغال بهذا العلم من فروض الكفاية وليس فرض عين ؛ لأن التصديق الجازم وتطهير القلب عن الريب والشك ليس بواجب على كافة الخلق - بناء على التقسيم الماضى - وعلى هذا فقيام بعض الناس فى كل قطر من الأقطار وصقع من الأصقاع بالاشتغال بهذا العلم ليقاوم به دعاة البدعة ويستميل المائلين عن الحق ويصفى القلوب عن عوارض الشبهات يسقط الطلب عن الباقين [١] .

وكلام الإمام الغزالى أولى بالقبول ؛ لأنه لا يمكن أن يستبطن كل الناس أسرار هذا العلم ، وهناك فرق بين تحصيل أصول العقيدة الذى هو مطالب كل معتقد على قدر استعداده وبين أن يتفقه فريق هذه الأصول بقدر يؤهلهم لتثبيتها فى نفس المسترشد وإزالة الشكوك والأوهام التى تعترضه ودفع الشبهات التى يثيرها الخصم ، فهذا لا يتكفل به إلا من تؤهله مواهبه لذلك .

ونحسب أن قول الله تعالى : (فلولا نفر من كل فرقة منهم طائفة ليتفقهوا فى الدين ولينذروا قومهم إذا رجعوا إليهم لعلهم يحذرون) [٢] .

عام لكل أمور الدين - أصولها وفروعها وبيان الحكم التفقه فيه أصلا كان أو فرعا كذلك [٣] .

---

(١) المرجع السابق ص ١٠ .
(٢) سورة التوبة الآية : ١٢٢ .
(٣) أستاذى د/ محمد نصار العقيدة الإسلامية ص ٣٦ .

منهج علم الكلام

علم الكلام يبحث عن الواجب وصفاته ، وعن النبوات في دائرة الشرع . فهو يعتمد على النظر العقلي في أمر العقائد الدينية ، وذلك بإثباتها بالبراهين العقلية . كما أنه يدافع عنها ويزيل الشبه عن العقائد الإيمانية الثابتة بالكتاب والسنة فهي ثابتة بالشرع ويفهمها العقل منه ويتلمس لها بعد ذلك البراهين النظرية فالبحث في الكلام على قواعد الشرع .

أما الفلسفة فالبحث فيها عن أحوال الوجود المطلق ، وعن علل الكائنات على مقتضى المعقول من غير ربط لشرع أو غيره .

فعلم الكلام يقوم منهجه على كل من الشرع والعقل وهو يتميز عن البحث الفلسفي المجرد بأن قد يستند إلى الأدلة العقلية ولكن نتيجة هذه الأدلة لابد أن يكون لها شاهد من الشرع ، أو كما قالوا : على العقل اعتماداً وعلى الشرع اعتداداً ويختلف التركيز على أحدهما دون الآخر باختلاف الموضوعات التي يتناولها من ناحية وباختلاف الفرق من ناحية أخرى ، فطريق إثبات وجود الله والتصديق بصفاته الواجبة والمستحيلة عليه والتصديق برسله هو العقل ولا يمكن الوصول إلى اليقين الذي لا يقبل الشك في الإيمان بالله إلا بالاعتماد على الدليل العقلي ، ولذلك كانت دعوة القرآن الصريحة العامة للبشرية جمعاء إلى النظر في الكائنات وخصائصها وصفاتها ليعلم العقل ويصل من هذا الطريق إلى معرفة الله والتصديق بوجوده وشمول علمه وقدرته ؛ ولذلك نجده قد ذم المقلدين بما حكى عن أحوال الأمم في الأخذ بما عليه آباؤهم وتشنيع ما كانوا عليه من ذلك واستتباعه لهدم معتقداتهم ومحو مللهم ونحلهم ، فالتقليد عرضة للزوال يعذر فيه الحيوان ولا يليق بحال الإنسان

أما إثبات النبوة والرسالة بالأمر المعجز الخارق للعادة الموافق لما ادعاه

الرسول، فإن العقل يدرك ذلك بداهة وأن صاحب المعجزة صادق لأن الله لا يؤيد الكاذب .

والإيمان بالملائكة والبعث والميزان والصراط وعذاب القبر إلخ ، واجب التصديق بكل ذلك ؛ لأن هذه أمور سمعية ورد بها الشرع عن طريق التواتر فطريق إثباتها الدليل النقلي لا العقلي غاية ما يقال : إن شرط ما ورد الشرع بوقوعه أن يكون في نفسه ممكناً لا مستحيلا وإلا وجب تأويل الشرع ؛ لأن العقل إذا تصادم مع النقل وجب تأويل الشرع ، فمثلا : العقل لا يثبت المعية لله سبحانه وتعالى في قوله : « وهو معكم أينما كنتم » فوجب تأويل الشرع بالمعية المعنوية وهي الحفظ والرعاية أو العلم مثلا .

فالعقيدة تثبت بطريقين :

الأول : الدليل العقلي – والثاني : الدليل النقلي ، فالأدلة العقلية هي التي تقتضي النظر فيها العلم بالمدلولات ، فهي تدل بنفسها وما هي عليه من صفاتها ولا يجوز تقديرها غير دالة كالفعل الدال على القادر والتخصيص الدال على المريد والإحكام الدال على العلم ، فإذا وقعت هذه الأدلة دلت بأعيانها من غير حاجة إلى قصد قاصد إلى نصبها أدلة والعقل يدرك ذلك بداهة والعلم الحاصل منها يكون علماً ضروريا ، فالعلم بوجود الله وقدرته وعلمه وصفاته الكمالية متوقف على النظر العقلي في الكائنات وهذا أمر ظاهر لأنه لو ثبت ذلك بالنقل لزم الدور وهو محال فيبقى المسلك العقلي .

وتوضيح ذلك : أن مستند كل دليل سمعي يرجع إلى كلام الله والمكلف لا يصدق بالحكم الإلهي السمعي إلا بعد العلم بوجود الله والعلم بوجوب الصدق لله في نفسه ، وهذا يتوقف على كلام الله فقد أدى إثبات الكلام بالكلام وهذا لا سبيل له لأنه دور ظاهر .

فقد توقف السمع وهو كلام الله على العلم بالله وتوقف العلم بالله على كلامه

وهو المحال . ولهذا كان القرآن موقظاً للعقل البشرى لينظر فى الكائنات والعوالم والنفوس ليدرك أنه لا يستطيع أحد أن يبدع شيئا منها غير الله تبارك وتعالى ثم ينبهه أيضا بعد علمه بالخالق الذى تعجز الجن والإنسانية عن أن يأتوا بأقصر سورة منه .

أما الدليل السمعى ، فيجرى فى باقى أمور العقيدة التى يجب الإيمان بها من وجود الملائكة والبعث والحشر والجنة والنار والميزان والصراط والواجبات الضرورية كالصلاة وعدد ركعاتها والزكاة ومقدارها والحج وكيفيته والصوم وتحديده ، فتلك أمور ليس لها إلا طريق النقل والسمع لأن العقل لا يستطيع إدراكها بنفسه وبيان خصائصها .

طرق الاستدلال على العقيدة

استخدم علماء العقيدة طرق كثيرة ترجع إلى القياس الأصولي للاستدلال على العقيدة ، وهذه الطرق تختلف كثيراً عن القياس الأوسطي ، ونقتصر على ذكر بعضها كنماذج لما استخدمه علماء العقيدة .

الطريق الأول : قياس الغائب على الشاهد ، ومعنى أننا نقيس الغائب على الشاهد ونعطيه حكمه لجامع بينهما ، والجوامع أربعة : الجمع بالعلة ، والجمع بالحقيقة ، والجمع بالشرط ، والجمع بالدليل .

فأما الجمع بالعلة ، فكقول مثبتي الصفات : إذا كان العالم الشاهد منا يعلم بالعلم لزم طرد ذلك غائباً فيجب إثبات صفة زائدة على الذات وهي العلم لله تعالى . فلو جاز لنا تقدير العالم عالماً بدون العلم لجاز تقدير العلم من غير أن يتصف عالمه بكونه عالماً وهو محال لكن الحقيقة أن الوصف يقتضى الصفة كما أن الصفة تقتضى الوصف فإذا ثبت أن كون العالم عالماً في الشاهد معلل بالعلم لزم كون الغائب العالم معللا بالعلم أيضاً ، وبهذا الطريق أثبت الأشاعرة صفات المعاني .

والجمع بالحقيقة : فيمثلون له بأنه إذا كانت حقيقة القادر في الشاهد هو من له القدرة فيجب طرد ذلك غائباً فإثبات حقيقة القدرة أو العلم لله من هذا الطريق .

والجمع بالدليل : فيمثلون له بأن الحدوث والتخصيص والإحكام يدل على القدرة والإرادة والعلم في الشاهد فيجب طرد ذلك غائباً ، ومعنى هذا : أن الدليل يطرد في الغائب والشاهد

والجمع بالشرط فمثاله العلم مشروط بالحياة في الشاهد فيجب طرد ذلك في الغائب ، ومعنى ذلك : أنه يجب طرد الشرط في الغائب والشاهد فإن كون العالم عالماً مشروط بكونه حياة في الشاهد وجب طرد ذلك في الغائب .

الطريق الثانى : إنتاج المقدمات النتائج . كقولنا : الجواهر لا تخلو عن حوادث لها أول وابتداء فهذه هى المقدمة . والنتيجة : أن مالا يخلو عن الحوادث لا يسبقها فالجواهر لها أول .

فيمكن الاستدلال بمقدمة واحدة سواء أكانت تلك المقدمة نظرية أو بديهية وتستخلص النتيجة من تلك المقدمة كالاستدلال على حدوث الجواهر بحدوث الأعراض وذلك بإثبات حدوث الأعراض كالحركة والسكون والاجتماع والافتراق والضوء والظلمة ، ثم نقول : إن كل جسم لا يخلو عن الحركة والسكون إلخ . وحيث قد ثبت حدوث العرض فيلزم حدوث الجوهر .

الطريق الثالث : الاستدلال بالمتفق عليه على المختلف فيه .

وذلك كقياس الألوان على الأكوان فى استحالة تعرى الجواهر عنها والأكوان أربعة : الاجتماع ، والافتراق ، والحركة ، والسكون . والأجسام أو الجواهر لا تخلو عن الأكوان . فقالوا : إن الألوان لا تخلو الجواهر عنها قياسا على الأكوان .

الطريق الرابع : السبر والتقسيم :

وهو إما أن يكون منضبطاً بين النفى والإثبات أو لا يكون ، ومثال الثانى : لو كان الشيء (المعين) مرئيا لرأيناه الآن فإن المانع من الرؤية إما القرب المفرط أو البعد المفرط أو الحجب إلى غير ذلك مما يعدونه مانعاً ، وإما أن يكون منضبطاً بين النفى والإثبات الذى لا يمكن العقل فرض قسم بينهما .

وإمام الحرمين من المتكلمين الأولين لم يقبل من طرق الاستدلال إلا طريق السبر والتقسيم المنضبط بين النفى والإثبات ؛ لأنه يجمع القسمة الحاصرة وبإبطال أحد القسمين يثبت القسم الثانى ، وذلك يفيد اليقين ، أما الطرق الأخرى فيمكن

الطعن فيها ، ولذلك نجدها لا تفيد العلم اليقين عنده (١) .

بعد أن انتقد المتكلمين قبله فى استدلالهم على أبحاثهم كان لابد أن يقيم المنهج الصحيح الذى ينبغى للباحث الأخذ به فيقول : إن الأدلة التى تفيد العلم واليقين فى المعقولات هى التى تتكون من مقدمات ضرورية بحيث تكون العلوم الحاصلة على أثرها كلها ضرورية .

ولا يتأتى ذلك إلا بحصر تلك المقدمات بين النفى والإثبات ، فلم يعترف من أدلة العقول التى قالها الأئمة قبله إلا بالسبر والتقسيم المنضبط بين النفى والإثبات الذى لا يمكن العقل فرض قسم بينها ، فالمعقولات تنقسم إلى البداية وهى التى يهجم عليها العقل من غير احتياج إلى تدبر وإلى مالا بد فيه من فرط تأمل . فإذا تقرر على سداده أعقب العلم الضرورى إن لم تطرأ آفة ولا يكون ذلك

---

(١) قال إمام الحرمين فى « البرهان » : والشامل رتب أئمتنا أدلة العقل ترتيباً ننقله ثم نبين فساده ونوضح مختارنا فنكون جامعين بين نقل المذاهب والتنبيه على الصواب منها ، ثم ذكر الطرق السابقة ثم كر عليها بالإبطال فقال : أما بناء الغائب على الشاهد فلا أصل له فإن التحكم به باطل والجمع بالعلة لا أصل له أو لا علة ولا معلول عندنا وكون العالم عالماً هو العلم بعينه ، والجمع بالحقيقة ليس شىء فإن العلم الحادث يخالف العلم القديم فكيف يجتمعان فى الحقيقة مع اختلافهما ؟ فإن قيل : جمعتهما العالمية فهو باطل بنى على القول بالأحوال وهى باطلة . والقول الجامع فى ذلك : أنه إن قام دليل على المطلوب فى الغائب فهو المقصود ولا أثر لذكر الشاهد وإن لم يقم دليل على المطلوب فى الغائب فذكر الشاهد لا معنى له وليس فى المعقول قياس وهذا يجرى فى الشرط والدليل .

وأما المقدمة والنتيجة فلست أرى فى ذلك صنفاً من أدلة العقول والاستدلال بالمتفق على المختلف لا أصل له فإن المطلوب فى المعقولات العلم ولا أثر للخلاف والوفاق فى المعقولات إلخ ، نقده لأدلة السابقين أو لطرق الأدلة السابقة .

إلا بتقسيم تلك المقدمات إلى نفى وإثبات يعرضها العقل على الفكر العقلى ويحكم فيها فإن كان ينقدح فيها نفى أو إثبات قطع به فليس للدليل تحصيل إلا تجريد الفكر من مقدمة صحيحة إلى جهة يتطرق إلى مثلها العقل فإذا اشتد النظر وامتد إلى اليقين فهو الذى يسمى نظراً ودليلا ، ولذلك نجده فى كل أبحاثه الكلامية لا يستعمل إلا طريق السبر والتقسيم المنحصر بين النفى والإثبات الحاصر للقضية حصراً عقلياً وإن أتى ببرهان الخلف فلا بد من بنائه على النفى والإثبات .

من المنهج الكلامى

مباحث المعرفة أو أحكام النظر

لم يرتض العقلاء من الأشاعرة والماتريدية والمعتزلة والفلاسفة ماقاله بعض الناس من أن طريق الحصول على العلوم هو البصيرة والرياضة أو المعلم المعصوم فاتجهوا نحو هذا الكون فبحثوا فى طبيعته وصفاته اللازمة له أو الطارئة فاستنتجوا منه قضايا بديهية وتجريبية يقرها العقلاء جميعاً حتى يمكن التفاهم بينهم وترتبط المعانى المجهولة لهم بها وجعلوا الوسيلة إلى ذلك هو النظر، فالطريق إلى معرفة الله وإلى جميع المعارف هو النظر فى العوالم والكائنات، ولذلك نجد الكتاب العزيز يحث عليه فى مواضع متعددة فاقتضى الأمر الكلام على النظر ومعناه وهل يؤدى النظر إلى العلم والمعرفة؟ وما هو طريق إثبات وجوبه. أقول:

ذكر المتقدمون من المتكلمين نظرية المعرفة تحت عنوان «باب أحكام النظر»[1]. وعقدوا لذلك عشرة فصول كلها تؤدى إلى أن وسيلة العلم والبحث العقلى خاصة المباحث الإلهية هو النظر، ويهمنا ذكر بعضها لنؤكد أن الدليل العقلى هو الطريق لإثبات العقيدة.

تعريف النظر: النظر هو وسيلة المعرفة، فعرفه الباقلانى بأنه: «التأمل فى المنظور فيه» أو هو: «الفكر الذى يطلب به علم أو غلبة ظن» وعرفه الجوينى «بأنه تردد فى أنحاء الضروريات لتحصيل المجهول» وهذه التعاريف غيرها عند المتأخرين الذين هم من عهد الغزالى إلى اليوم فإن هؤلاء يقولون: «هو ترتيب أمور معلومة للتأدى إلى أمور مجهولة»[2].

---

(١) ينظر فى هذا أبكار الأفكار للآمدى، والشامل لإمام الحرمين، والمواقف والمقاصد.

(٢) راجع المرحوم الدكتور على جبر: محاضرات فى مناهج البحث ص٧٣-٧٥.

مكان النظر من الواجبات[1]

ورد في « الأصول الخمسة » للقاضي عبد الجبار المعتزلي قوله : « إن سأل سائل فقال : ما أول ما أوجب الله عليك ؟ فقل : النظر المؤدي إلى معرفة الله تعالى ، لأنه تعالى لا يعرف ضرورة ولا بالمشاهدة فيجب أن نعرفه بالتفكر والنظر »[2] .

ويقول الإمام « الجويني » في هذا المقام : « أول ما يجب على العاقل البالغ

---

(١) يتنوع الوجوب إلى ثلاثة أنواع : وجوب شرعي ، ووجوب عقلي ، ووجوب عادي . فالوجوب الشرعي : ما كان أمر التكليف به مصدره الشرع . والوجوب العقلي : ما كان مصدره ضرورة الحكم العقلي بمعنى أن العقل يحتم ذلك الحكم وإلا لزم على عدمه القبيح وذم العقلاء . والوجوب العادي هو ما جرت به سنة الحياة وطبيعة الوجود إذ جرت العادة فعلا بوجوب الإحراق النار إذا مست ثوباً بشرط عدم بللته بالماء فهذا الإحراق للنار واجب عادي لأنه جرت العادة بذلك لكن يجوز أن تتخلف هذه العادة فلا يكون وجوب الإحراق حينئذ حتمياً وضرورياً وهذا هو معنى الوجوب العادي راجع د / محمد أبو الفيط الفرت شرح السنوسية الكبرى ص٧ ، ٨ ، الدر مكتبة الأزهر .

(٢) الأصول الخمسة ص٣٩ : النظر يطلق على معان : فيراد به الرؤية البصرية ، والإحسان والرحمة ونظر القلب والأخير هو المقصود هنا لأنه يقوم على التفكير الذي يكشف عن الحقيقة وقد دعا الله إليه بقوله : « أو لم ينظروا في ملكوت السموات والأرض » (يونس : ١٠١) « وفي الأرض آيات للموقنين » وفي أنفسكم أفلا تبصرون (الذاريات ، ٢٠ ، ٢١ والنظر هو : إثبات العقائد الدينية . وقيل : هو معرفة الله .

باستكمال سن البلوغ أو الحلم شرعا . القصد إلى النظر الصحيح المفضى إلى العلم بحدوث العالم »[١] .

وينقل عن « النظام » و« الجاحظ » المعتزليين أن الشك هو أول واجب على المكلف حتى يصل بعد ذلك إلى اليقين بواسطة الأدلة التى تؤدى إلى ذلك . يقول الجاحظ : « وقال النظام : نازعت من الملحدين الشاك والجاحد فوجدت أن الشاك أبصر بجوهر الكلام من أصحاب الجحود والشاك أقرب إليك من الجاحد ولم يكن يقين قط حتى كان قبله شك ولم ينتقل أحد من اعتقاد إلى اعتقاد غيره حتى يكون بينهما حال شك[٢] .

ويرى أبو الحسن الأشعرى أن أول الواجبات هو العلم بالله تعالى[٣] .

ويرى شارح الطحاوية ـ من السلفيين المتأخرين ـ أن النطق بالشهادتين هو أول الواجبات على المكلف ويستدل على ذلك ببعض الآيات القرآنية التى تقرر أن الدعوة إلى « توحيد » الله عز وجل هى أول ما جاءت به الرسل عليهم السلام مثل قوله تعالى : « لقد أرسلنا نوحا إلى قومه فقال يا قوم اعبدوا الله مالكم من إله غيره »[٤] .

وقال هود عليه السلام لقومه : « اعبدوا الله مالكم من إله غيره »[٥] .

وقال صالح عليه السلام لقومه « اعبدوا الله مالكم من إله غيره »[٦] .

---

(١) الإرشاد إلى قواطع الأدلة ص ٣ .

(٢) الحيوان جـ ٦ ص ٣٥ .

(٣) محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين فخر الدين محمد الرازى ص ٤٧ نشر مكتبات الكليات الأزهرية .

(٤) سورة الأعراف آية ٥٩ .

(٥) سورة الأعراف آية ٥٦ .

(٦) الأعراف آية ٧٣ .

وقال شعيب عليه السلام لقومه : « اعبدوا الله مالكم من إله غيره »(١) .

وقال تعالى مصوراً ما قاله الأنبياء جميعاً لأقوامهم في بداية دعوتهم : « ولقد بعثنا في كل أمة رسولا أن اعبدوا الله واجتنبوا الطاغوت »(٢) .

وقال تعالى : « وما أرسلنا من قبلك من رسول إلا نوحى إليه أنه لا إله إلا أنا فاعبدون »(٣) .

وقال رسول الله ﷺ : « أمرت أن أقاتل الناس حتى يشهدوا أن لا إله إلا الله وأن محمداً رسول الله »(٤) .

ويقول القرآن الكريم في معرض حديثه عن منافذ المعرفة التي يدرك بها الإنسان الوجود حوله بعد أن يصبح مستعداً لذلك . « والله أخرجكم من بطون أمهاتكم لا تعلمون شيئاً وجعل لكم السمع والأبصار والأفئدة ... »(٥) .

ويقول : « أفلا ينظرون إلى الإبل كيف خلقت ، وإلى السماء كيف رفعت ، وإلى الجبال كيف نصبت ، وإلى الأرض كيف سطحت »(٦) .

إلى غير ذلك كثير من الآيات تحض على النظر والاعتبار .

نحن الآن أمام عدة اتجاهات في القضية التي معنا فما دليل كل منها وأيها أقرب إلى روح القرآن الكريم ؟ .

الحقيقة أن المسلمين أجمعوا على وجوب النظر قبل كل شيء متسدلين على ذلك بقوله تعالى : « فاعلم أنه لا إله إلا الله »(٧) .

(١) سورة الأعراف آية ٨٥ .
(٢) سورة النحل آية ٣٦ .
(٣) سورة الأنبياء آية ٢٥ .
(٤) الطحاوية ص٧٥ .
(٥) سورة النحل آية ٧٧ .
(٦) سورة الغاشية آية ١٦ - ٢٠ .
(٧) سورة محمد آية ١٩٠ .

لكنهم اختلفوا فى طريق ثبوت هذا الواجب وإليك عرض وجهة نظر كل فريق .

مذهب أهل السنة فى ثبوت النظر :

طريق أهل السنة فى ثبوت وجوب النظر هو الشرع لقوله تعالى : « وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا[1] » .

فإنه يدل على نفى العقاب قبل بعثة الرسول ولأن الأحكام الخمسة ثابتة بالشرع عندهم والعقل لا يحسن ولا يقبح ولا يقتضى ولا يوجب شيئاً لأن الحسن والقبح ليسا وصفاً ذاتياً فى الأشياء ولهم على وجوبه بالشرع دليلان :

الأول : نقلى منه قوله تعالى :

« وفى أنفسكم أفلا تبصرون »[2] « قل انظروا ماذا فى السموات والأرض »[3] ، « فانظروا إلى آثار رحمة الله كيف يحيى الأرض بعد موتها »[4] .

فقد أمر الله سبحانه وتعالى بالنظر فى الدليل على وجود الصانع وصفاته والأمر للوجوب كما هو الظاهر المتبادر منه ، ولما نزل قوله تعالى : « إن فى خلق السموات والأرض واختلاف الليل والنهار لآيات لأولى الألباب »[5]

قال عليه الصلاة والسلام : « ويل لمن لاكها - أى مضغها - بين لحييه - أى جانبى فمه - ولم يتفكر فيها » .

فقد توعد من ترك التفكر و دلائل المعرفة فهو - أى التفكر الذى هو النظر - واجب إذ لا وعيد على ترك غير الواجب ولكن الأمر قد يحتمل غير الوجوب ولهذا كان الدليل العقلى هو المعول عليه فى إثبات وجوب النظر .

---

(١) الإسراء آية ١٥ .

(٢) الذاريات آية ٢١ .

(٣) يونس آية ١٠١ .

(٤) الروم آية ٥٠ .

(٥) آل عمران آية ١٩٠ .

الدليل الثاني عقلي . وتقريره أن يقال :

النظر مقدمة مقدورة للمعرفة الواجبة مطلقاً وكل مقدمة مقدورة لما يجب مطلقاً فهو واجب فإذن النظر واجب وهو المطلوب .

أما كون النظر مقدمة للنظر ومتوقفة عليه فلأن المعرفة الواجبة ليس حصولها ضرورياً بل نظرياً ولا معنى النظري إلا مايتوقف على النظر ويتحصل به . وأما كون النظر مقدمة مقدورة فلأنه من أفعال الإنسان الاختيارية التي تتعلق بها القدرة .

وأما كون المقدمة ـ النظر ـ واجبة فلأن المعرفة الواجبة مطلقا لاتحصل إلا به وما لايتم الواجب إلا به فهو واجب كوجوبه .

وأما كون المعرفة واجبة مطلقاً فلأن هذا الوجوب ليس مقيداً بحصول مقدمته التي هي النظر كالصلاة فإن وجوبها غير مقيد بحصول الطهارة بخلاف الحج فإن وجوبه مقيد بحصول الاستطاعة والزكاة فإن وجوبها مقيد بملك النصاب وليست واجباً مطلقاً والواجب المطلق يجب على المكلف تحصيل مقدماته بخلاف المقيد . فأهل السنة يذهبون إلى أن الموجب النظر هو الشرع وليس العقل ويقررون أنه لا يتوقف على العلم بالوجوب كما يدعى المعتزلة بل على التمكن من العلم وقد أجرى الله سنته بعدم تواطؤ العقلاء على الإعراض عن النظر في عجائب الكائنات وغرائب المصنوعات ومن أعظم ذلك ماأتى به الرسل من خوارق عادات[1] .

مذهب المعتزلة في ثبوت النظر :

طريق المعتزلة في ثبوت وجوب النظر فهو العقل لأنه مبني على قاعدة الحسن والقبح العقليين على معنى أن العقل يحكم على من لم يعمل بمقتضى هذا الوجوب بأنه

(١) شرح السنوسية جـ١ ص١٠ للإمام أبي عبد الله محمد بن يوسف السنوسي .

مذموم عند العقلاء ناقص عندهم ويقضى مذهبهم فى هذا ـ أن الحسن والقبح وصفان ذاتيان فى الأشياء فما يدرك العقل حسنه يوجبه ويقتضيه وما يدرك قبحه يحرمه ولا يرتضيه . وأيدوا مذهبهم هذا بدليلين :

الأول : المعرفة واجبة لدفع ضرر الخوف عن النفس فى الدنيا والآخرة ودفع الضرر عن النفس واجب عقلا فالمعرفة واجبة عقلا .

لأن الذى يترك ما يدفع به الضرر عن نفسه مع القدرة على دفعه مذموم عند العقلاء ناقص عندهم .

وسبب الخوف أن الإنسان إذا سمع اختلاف العقلاء فى إثبات الصانع وقالوا : إن من لم يثبته ولم يعبده فإنه يعاقبه وأن الجاهل يعاقب على الجهل به

وأيضاً إذا رأى الإنسان النعم النعم تترادف عليه فالعاقل يرى أن لهذه النعم خالقاً يطالب بالشكر عليها ويعاقب من لم يشكره بالعبادة والطاعة بسبب عدم معرفته لأنه لايشكره إلا من يعرفه لحصول الخوف ضرر لايندفع إلا بالمعرفة فتجب إذن بحكم العقل .

الدليل الثانى للمعتزلة :

هذا الدليل سيق فى صورة اعتراض على مذهب أهل السنة القائلين بوجوب النظر شرعا وذلك بدليل استثنائى تقريره هكذا :

لو لم يجب النظر عقلا لزم إفحام الرسل ـ أى عجزهم عن إثبات نبوتهم فى مقام المناظرة ـ لكن التالى هو إفحام الرسل ـ باطل فما أدى إليه وهو كون وجوب النظر شرعياً باطل .

والدليل الاستثنائى عادة يحتاج إلى أمرين : الأول : بيان الملازمة أى بيان وجه التلازم بين مقدمة الشرطية وتاليها . والثانى . بيان وجه بطلان التالى .

أما بيان الملازمة فهو أنه يلزم من انتفاء الوجوب العقلى إفحام الرسل لأنه

المكلف لا ينظر مالم يجب النظر ولا يجب مالم يعلم وجوبه ولا يعلم وجوبه مالم ينظر وتفصيل ذلك :

أن المكلف لو وجب عليه النظر شرعا ثم قال له الرسول : يجب عليك شرعا أن تنظر فى معجزتى لتعلم صدق دعواى النبوة ، وتنظر فى جميع ما يتوقف عليه ثبوت الصانع لتعلمه وتعلم صفاته الواجبة له فقال المكلف الذى أرسل إليه الرسول : لا أنظر حتى يجب على النظر أى حتى يثبت وجوبه على وتكليفى به إذ الوجوب شرعى والشرع لم يثبت عندى ـ ولا يجب على النظر حتى أعلم بوجوبه ولا أعلم وجوبه حتى أنظر فدار الأمر وتوقف النظر على النظر إذ النظر متوقف على وجوبه ، وجوبه متوقف على العلم بالوجوب والعلم بالوجوب متوقف على النظر والوقوف على الموقوف على شىء موقوف على ذلك الشىء وتوقف الشىء على نفسه باطل .

أما بيان بطلان التالى : الذى هو إفحام الرسل فلما يلزم عليه من عدم الفائدة من البعثة وإذا بطل التالى فالمقدم مثله وهو « لم يجب النظر عقلا » وإذا بطل المقدم وهو « لم يجب النظر عقلا » ثبت نقيضه وهو « يجب النظر عقلا » وهو المطلوب . وهذا الدليل من المكلف لا قدرة للنبى على دفعه وهذا هو معنى إفحامه[1] .

موقف أهل السنة من دليل المعتزلة المعترض به عليهم :

أجاب أهل السنة على دليل المعتزلة هذا بجوابين : الأول : جواب إلزامى ، والثانى : جواب تحقيقى .

---

(١) وهذا الدليل من قبيل دليل الخلف ودليل الخلف عبارة عن إثبات المطلوب بإبطال نقيضه وفيه أبطل المعتزلة مقدم الشرطية القائلة « لم يجب النظر عقلا » وبذلك ثبت نقيضه وهو « يجب النظر عقلا » وهو المطلوب .

الأول — الجواب الإلزامي :

يقول أهل السنة : إن دليلكم هذا من مشترك الإلزام والمعنى أن مايلزمنا بدليلكم هذا وهو إفحام الرسل — بناء على قولنا بوجوب النظر شرعا — يلزمكم أيضاً على قولكم بوجوب النظر وثبوته بطريق العقل (وهو أن النظر يتوقف على نفسه) وتقرير ذلك : أنه لو وجب النظر عقلا لاستلزم ذلك إفحام الرسل أيضاً — أي مثل استلزام ذلك لوجوب النظر شرعاً لكن التالي باطل وهو إفحام الرسل — فبطل المقدم أيضاً وهو (وجب النظر عقلا) وثبت نقيضه وهو (لم يجب النظر عقلا) وهو المطلوب .

أما بيان بطلان التالي : فإن إفحام الرسل يلزم عليه عدم الفائدة من البعثة

فبطل المقدم أيضاً وهو (وجب النظر عقلا) وثبت نقيضه وهو (لم يجب النظر عقلا) وهو المطلوب .

وبيان الملازمة أن المكلف إذا دعاه الرسول النظر في معجزته ليعلم صدق دعواه فإن المكلف أن يقول : لا أنظر حتى يجب على النظر ولا يجب على النظر حتى أنظر فقد توقف النظر على النظر فإن الوجوب عقلا ليس مستفاداً عند المعتزلة من المحسوسات ولا من المتواترات ولا من التجريبيات ولا من المشاهدات التي بها يكون العلم ضرورية لأن وجوب النظر يتوقف على كون النظر يفيد المعرفة وهي تتوقف على كونها واجبة ووجوبها بواسطة النظر فتوقف النظر في النهاية على النظر وهذا هو الدور الباطل فحلقات الدور هكذا أن المعرفة واجبة — وسبيلها هو النظر لاغير — إن النظر واجب لوجوب المعرفة لأن به يتم الواجب الذي هو المعرفة وما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب .

وبعبارة أخرى : إن وجوب النظر ليس مستفاداً من الضروريات — أي أنه ليس بدهياً — فهو متوقف على مقدمات نظرية — أي تحتاج إلى نظر واستدلال — فإن العلم بوجوب النظر عند المعتزلة متوقف على العلم بوجوب معرفة الله تعالى

وأن العلم بوجوب معرفة الله متوقف على العلم بأن النظر هو الطريق الموصل إليها ولا طريق غيره يفيدها ولما كانت معرفة الله لا تحصل ولا تتم إلا بالنظر أصبح النظر واجباً كوجوبها فما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب والاعتراض مشترك الإلزام لايلزم الخصم لأن كلا من الطرفين لم يستطع إثبات مطلوبه بالدليل بل ورط كل منهما صاحبه فكأن المجيب — أى المعترض عليه — قال : ما ألزمتمونا به على دعوانا يلزمكم أيضاً على دعواكم وما هو جوابكم على مطلوبنا فهو جوابنا على مطلوبكم ولذلك سمى جواباً إلزامياً لأن فيه إلزام الخصم ببطلان ماهو مسلم عنده بنفس دليله من غير التعرض لإثبات المدعى .

والجواب الإلزامى لايفيد فى اسكات الخصم ولكنه لايثبت مذهب المجيب .

الجواب الثانى : التحقيقى :

أما جواب أهل السنة التحقيقى فهو أن النظر من حيث ذاته ومن حيث حكمه لا يتوقف على العلم بالوجوب لاعادة ولا شرعا وإنما يتوقف على التمكن من العلم وإنما قلنا : من حيث ذاته رداً على قول المعتزلة بأن النظر موقوف على وجوبه وقلنا : من حيث حكمه لإبطال قولهم : ولا يجب النظر إلا إذا علم وجوبه .

أما أن النظر لا يتوقف على العلم بالوجوب عادة فلأن العادة جرت بتواطؤ العقلاء على النظر من غير أن يقول أحد منهم : لاأنظر حتى يثبت عندى وجوب النظر على وهذا دفع لقولهم فى المقدمة الأولى من الملازمة (النظر موقوف على وجوبه) .

فإن العقلاء تواطأوا على النظر فى معجزات الرسل وخوارق العادات المؤيدة لهم وتلفتت نفوسهم إلى النظر فى ذلك من غير أن يقول أحد منهم لا أنظر حتى يجب على النظر .

وأما أن النظر لايتوقف على العلم بالوجوب شرعاً فلأن وجوب النظر

متوقف على التمكن من العلم – أى على أهلية الناظر لذلك بأن يكون أهلا له – والأهلية تحصل بالبلوغ والعقل وبلوغ الدعوة وليس وجوب النظر متوقفا على العلم بالفعل بالوجوب .

وهذا دفع لقولهم فى المقـــدمة الثانية من الملازمة : (ولا يجب على النظر إلا إذا علمت بالوجوب) وسمى هذا الجواب تحقيقيا لأن المدعى يثبت به أحقية دعواه .

وأما ما ذكره « الجوينى » من أن أول الواجبات هو القصد إلى النظر فاعتقد أن ذلك منه تدقيق لا مبرر له ذلك لأن العاقل منا قل أن يعمل فكره من غير قصد والمهم فى هذا المقام هو ما يفضى إليه النظر وليس النظر نفسه أو القصد إليه فكلاهما عند التحقيق وسيلة يتولد عنها العلم وليس الغرض أن اقف طويلا عند الوسائل ما دام مطلوبنا هو الغايات .

وأما ما ذهب إليه أصحاب القول بوجوب الشك فأعتقد أنهم قد لاحظوا أن الإنسان لا يمكن أن ينتقل إلى من عقيدة ما يضادها دفعة واحدة وكلما قويت أدلة العقيدة الجديدة لديه يكون فى المقابل ضعف أدلة ما كان عليه من اعتقاد سابق[1]

وهذا تحليل شبه دقيق لعمليات الإنسان النفسية التى يمر بها عبر تحصيله للعلوم والاعتقادات وإنما قلت شبه دقيق ولم أقل دقيقا لأن بين العقيدة وما يضادها درجات من العمليات النفسية كالإنكار والوهم والشك والظن ثم اليقين ويبدو أن كلا من النظام والجاحظ قد اختصرا هذه المراحل فى مرحلة واحدة أطلقوا عليها اسم « الشك » وأحسبن أنهم من كلامهما أنهما يقصدان به « التوقف » أو الحياد قبل الجزم والتيقن من العقيدة الجديدة وأفهم أيضاً أنهما لم يقصدا الشك فى الحقيقة وإنما عدم التسليم بالأدلة إلا بعد تمحيصها .

وأول ما ذكره شارح الطحاوية من أن أول الواجبات هو النطق بالشهادتين

(١) العقيدة الإسلامية جـ ١ ص ٤٢ – ٤٥ د/ محمد عبد الستار نصار .

فأعتقد أن هذا لا يستقيم إلا فى حق المقلدين الذين لا يستطيعون النظر وإلا فعلى أى أساس يقر صاحب النظر السديد بهما ؟ وكيف يستقيم ذلك والقرآن الكريم قد طلب إقامة التوحيد على العلم ؟ قال سبحانه : « فاعلم أنه لا إله إلا الله[1] » .

واتجاه القرآن الكريم واضح فى إيجاب النظر بدليل امتنان الحق سبحانه على الإنسان بما أعطاه من وسائل الإدراك وبما أودع فى الأنفس والآفاق من مكنونات أسراره ما به يتوصل إلى معرفة خالقه سبحانه وتعالى عندما تخلو فطرته من الأرجاس والأدناس وكأن هذه الآيات الباهرات شاهدات للإنسان القابل لموجب النظر وعلى غيره الذى صده شيطانه عن السبيل .

ويلاحظ أن خطاب القرآن الكريم فى مقام توجيه منافذ المعرفة عند الإنسان إلى معالى خلقه وإبداعه يتحدث عنه من حيث طبيعته أى أن تلك الطبيعة مستعدة بما أودع الله فيها لأن تصل إلى الحق متى استعملت الوسيلة الصحيحة إلى ذلك وهى النظر الصحيح المفضى إلى الإيمان مع دفع المعارض الخارجى من التعصب والهوى والشهوة ونؤكد على هذا المعنى هنا لأنه يهمنا كثيراً عند بيان الأثر المترتب على الخلاف بين المعتزلة وأهل السنة فى هذه القضية ، وهو ما سنوضحه الآن .

أثر الخلاف بين جمهور المعتزلة وجمهور أهل السنة :

لا شك فى أن هناك أثراً للخلاف بين هذين الفريقين فى هذه المسألة فى شأن أهل الفترة وهم الذين لم تدركهم رسالة رسول توجههم إلى الحق فعلى مذهب الأولين — المعتزلة — يكونون غير ناجين إذا لم يعرفوا ربهم وخالقهم وعلى مذهب الآخرين يكونون ناجين لأن الحق سبحانه قد قرر فى قرآنه أن تعذيب العصاة متوقف على بعثة الرسل : قال الله تعالى : « وما كنا معذبين حتى

---

(١) سورة محمد آية : ٦ .

نبعث رسولا »(١) .

والواضح أن المعتزلة قد نظروا إلى عدة أمور . منها :

١ — أن العقل أساس التكليف الشرعي ولولاه لما كلف الإنسان .

٢ — أن القرآن الكريم قد خاطب الإنسان من حيث استعداده بتوجيه نظره إلى التفكير والاعتبار من غير أن يقيد ذلك بكونه آتيا عن طريق رسول من الرسل وإذن فالآيات عامة في هذا السبيل أو أن المراد بالرسول في الآية الكريمة : « وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا » يمكن أن يحمل على ما هو أعم مما هو معروف لدى الجمهور عن معنى الرسول ليشمل كل إعلام يترتب عليه علم جديد .

فإذا كان العقل وسيلة تؤدى إلى الإيمان بالله من خلال آثاره البادية في الكون علويه وسفليه - أو هكذا ينبغى أن يكون - فهل هناك مانع من أن يكون رسولا من الله - بالمعنى العام - إلى البشر أجمعين ؟ وبهذا يكون متمسك أهل السنة غير وارد على هذا الفهم ؟(٢) .

ثم يقوى هـــذا الفهم في نظرهم أن غيبة العقل مع وجود الرسول جملة لا يؤثر إطلاقاً في تمسك المدعوين بما هم عليه من ضلال وغواية وأن من آمن به إنما أتى إيمانه من قبيل ما ساقه على دعواه من خوارق دلت دلالة عقلية على صدق ما يدعى .

ويرتضى الدكتور محمد نصار (التحليل العقلى الذى ساقه المعتزلة في هذا المقام والذى انطلقوا فيه من مسلمات مقبولة يرضى ذوى العقول الطلقة الذين يسقطون منظور العقل على كل قضية حتى ولو كانت طبيعتها غيرخالصة من الجانب

---

(١) سورة الإسراء آية ١٥ .

(٢) د/ محمد عبد الستار نصار العقيدة الإسلامية ص ٤٤ .

الروحى التسليمى والمسألة — كما نرى — ينطلق فيها كل طرف منهما من القرآن الكريم فهما وتأويلا وتدبيراً ولا يستطيع الباحث المحايد أن يصادر على فهم أيهما لحساب الآخر لأن لكل منهما وجهة .

ولكن الذى أميل إليه أن رأى المعتزلة فى هذا المقام أولى بالقبول وذلك للأسباب الآتية :

أولا : أن الإنسان مفطور على الإيمان بوجود الله سبحانه وتعالى تدل على ذلك ما جاء فى آية الميثاق وهى قوله تعالى : « وإذ أخذ ربك من بنى آدم من ظهورهم ذريتهم وأشهدهم على أنفسهم ألست بربكم قالوا بلى شهدنا . . . »[1] .

فظاهر الآية يدل على أن الله سبحانه وتعالى قد استنطق الإنسان — فى عالم الذر قبل أن يجىء إلى هذا العالم بالشهادة — على أن له رباً خالقا فشهد بذلك وإذن فالإيمان بوجود الله مركوز فى الفطرة البشرية ولكن الارتكاسات التى تحدث للإنسان فى هذا السبيل إنما ترجع إلى المؤثرات الخارجية التى تضعف أمامها عوامل القوة فيه يؤكد ذلك قول الرسول ﷺ عن رب العزة : « خلقت عبادى حنفاء فاجتالتهم الشياطين »[2] .

وقوله ﷺ : « كل مولود يولد على الفطرة فأبواه يهودانه أو ينصرانه أو يمجسانه »[3] .

ففى هذين الحديثين وفى الآية قبلهما ما يدل على أن الإيمان بالله أمر فطرى وأن العقل متى اتخذ السبيل الصحيح فإنه لن يترك للمؤثرات الفاسدة سبيلا إلى الإنسان .

---

(١) الأعراف الآية : ١٧٢ .
(٢) الإحياء للإمام الغزالى .
(٣) رواه البخارى .

ثانياً . أن التمييز بين الحق والباطل أمر فطرى عند سلامة الفطرة أيضاً تدرك كلا منهما بقوة أدلة الحق وضعف أدلة الباطل وإلا كان منشأ الآخذ بأحدهما هو التقليد المحض والتقليد الفاسد لا يكون إلا بإيقاف العقل عن التفكير الصحيح .

ثالثاً : أن الإسلام ربط التكليف بالعقل بحيث يتبين لطالب الحق أنه العلة الواضحة والوحيدة فى ذلك الذى يدور معها وجوداً وعدما فإذا ذهب العقل ذهب التكليف وإذا حضر حضر معه ، هذه هى مبررات الميل إلى رأى المعتزلة كما عرضها الدكتور نصار ، وقد يكون فى هذا الميل نظر .

وهنا نقطة هامة أحب أن أنبه إليها وهى : أن وجهة نظر المعتزلة فى هذه المسألة مراعى فيها قضية الإيمان بوجود الخالق سبحانه وتعالى وكأنها تدعم وتأكيد لها فى مواجهة الفكرة الإلحادية عموما ، والتى تعطل الكون عن أن يكون له خالق كما تبرر أن مرد ذلك إلى العقل وحده دون توقف على إرسال رسول .

وأما وجهة نظر أهل السنة فتقرر أن المسألة لا تقف عندما وقف عنده المعتزلة من أن الإيمان بالله ضرورة عقلية بل تقرر أن ما وراء ذلك من تكاليف شرعية لا تتاتى إلا من صاحب شرع ، ومن ثم قالوا : إن الموجب للنظر هو الشرع لا العقل .

وأعتقد أن المعتزلة لا يعترضون على ما ذهب إليه أهل السنة من أن التكاليف الشرعية مردها إلى صاحب الشرع ولكنهم يعارضون فى توقف النظر على أمر من الشارع إذا كان عقل الإنسان مستعداً لذلك قبل ورود الشرع - ألا ترى أن قوله تعالى : « فاعلم أنه لا إله إلا الله . . . » أمر للإنسان بأن يعمل عقله فى تثبيت قضية التوحيد بما لديه من استعداد لذلك هو مفطور عليه وأن المسألة لو لم تكن كذلك لما كان للأمر معنى ؟ .

ثم ما بالتالى نعمل فكرنا إلا عند صدور التوجيه بذلك ؟ أليست الآيات

والدلائل ماثلة أمام مدارك الإنسان فى كل وقت ؟ ألم يسخر القرآن من أناس أغلقوا عقولهم دون الحق فتمسكوا بالباطل فكانوا كالأنعام بل أضل سبيلا .

إن عصرنا الذى نعيشه يجعلنا نقرر فى اطمئنان صحة ميلنا إلى ما ذهب إليه المعتزلة بعد أن خفت صوت المبلغين للحق وانحسر مد الدعوة الإسلامية عن الآفاق الرحيبة التى تتسق مع عالميتها وتحول إدراك الحقيقة من خلال كلمة تسمع إلى تلمسها من خلال الآيات البادية فى كون الله وفى آفاقه الواسعة التى هى من صميم عمل العلوم الكونية التى أصبح النبوغ فيها سمة من سمات هذا العصر(١) .

النظر الصحيح والنظر الفاسد :

معنى النظر هو توجيه الفكر إلى أمر معلوم ليتوصل به إلى مجهول فإذا أفاد هذا الأمر المعلوم معرفة أو مفرده سمى ذلك الموصل معرفاً أو قولا شارحا وإن أفاد تصديقا ، وهو العلم بنسبة أمر إلى أمر آخر إثباتا أو نفيا سمى حجة أو دليـلا .

مثال الأول : إفادة قولنا : « حيوان ناطق » الكشف عن ماهية الإنسان وحقيقته .

ومثال الثانى : إفادة قولنا : العالم متغير وكل متغير حادث حدوث العالم فإذا انتقل الفكر الإنسانى من هذه الأمور المعلومة إلى المجهولات بالترتيب الذى يوصل إليها سمى النظر فى هذه الحالة نظراً صحيحاً وليس بلازم أن يكون الناظر عالما بطريقة الوضع والترتيب لهذا المعلوم علما تحصيلياً بل يكفى أن لديه ملكة بها يعرف ترتب المجهول على المعلوم لأنا لو اشترطنا ذلك لأخرجنا كثيراً من أصحاب النظر الصحيح الذين يدركون المجهولات عن طريق الأمور المعلومة ممن لم يتعلموا القواعد المنطقية واستنتاج المجهول من المعلوم من

---

(١) العقيدة الإسلامية الأستاذ الدكتور محمد عبد الستار نصار ص ٤٦ ، ٤٧

الأمور الفطرية المركوزة فى النفس الإنسانية واختلاف المدارك فى ذلك إنما يرجع إلى التفاوت فى درجة الانتباه .

ونلاحظ هنا أن صحة النظر متوقفة على أمرين اثنين :

أولهما : توجيه الناظر تفكيره إلى المعلوم الذى يتوصل به إلى المجهول .

وثانيهما : ترتيب هذا المعلوم بحيث يكون استنتاج المجهول منه أمراً طبيعيا .

وإذا لم يتم النظر على هذه الصورة التى بيناها سمى نظراً فاسداً والمؤدى لفساده إما لعدم تمام توجيه الفكر إلى موضوعه وإما لفساد نظم المعلوم الذى يوصل إلى المجهول وإما لخلل فى المادة التى يتركب منها هذا المعلوم والسببان الأول والثانى لا يستلزمان شيئا باتفاق العلماء .

وأما السبب الثالث : وهو الفساد الآتى عن الخلل من مادة المعلوم فيؤدى إلى الجهل كما يقول المنطقيون ولا يستلزمه كما يقول المتكلمون والرأى الأول هو الصحيح[1] .

<u>الربط بين الدليل والنتيجة :</u>

هذه مسألة على جانب كبير من الأهمية فى مبحث النظر والخلاف فيها دائر على الوجه الآتى :

هل الربط بين الدليل والنتيجة المترتبة عليه أمر عادى يمكن تخلفه ؟ أو عقلى فلا يمكن تخلفه عند نفى الآفات العامة ؟ أو بالتوليد بمعنى : أن القدرة الحادثة أثرت فى وجود النتيجة بواسطة تأثيرها فى النظر ؟ أو بالإيجاب ، بمعنى أن النظر علة أثرت فى وجود المعلوم ؟ .

آراء أربعة فى هذه القضية كما سنرى : ذهب إلى الرأى الأول أبو الحسن

---

(١) السنوسية أصل وتعليق د/ محمد أبو الفيض الفرت ص ١٨ .

الأشعرى وجمهور الأشعرية ووجهة نظرهم : أن السبب الحقيقى فى إيجاد الممكن أو إعدامه إنما هو : قدرة الله سبحانه وتعالى ويترتب على مذهبهم أن يكون الربط بين ما يسمى سبباً ـ وهو النظر هنا ـ وما يسمى ـ مسببا ـ وهو النتيجة ـ ليس ضرورياً (١) بمعنى إمكان تخلف المسبب عن سببه خضوعا للإرادة الإلهية .

وفى نظرهم أن القدرة الحادثة لا تأثير لها فى الواقع فى إحداث شىء أو إعدامه وإنما هى علامة يقع عندها المقدور لا بها .

الرأى الثانى لإمام الحرمين : وأخذه عنه الإمام الرازى ـ وأحد قولى القاضى أبى بكر الباقلانى وهو أن الارتباط بين النظر والعلم أو بين الدليل والنتيجة عقلى لا يمكن تخلفه عند نفى الآفات العامة أو الخاصة التى تحصل عقيب النظر وقبل استنتاج النتيجة والآفات العامة هى المانعة من الإدراك مطلقا كالموت فإنه مانع من الإدراك مطلقا . ومثله : النوم والغفلة أما الآفات الخاصة فهى كالعلم بالمطلوب فإن الآفات الخاصة لا تمنع من الإدراك مطلقا بل تمنع من العلم بذلك الشىء فقط وعلى وجه مخصوص لأن العلم به مانع من العلم به من الدليل لأنه يلزم عليه تحصيل الحاصل .

ودليل هذا المذهب : أن كل من علم أن العالم متغير وكل متغير ممكن لزم أن يعلم أن العالم ممكن والعلم بهذا اللزوم ضرورى فمع حضور العلم بمقدمتى الدليل يمتنع ألا يعلم النتيجة والعلم بهذا الامتناع ضرورى .

ويظهر أن هذين المفكرين يعطيان قانون الربط بين الأسباب ومسبباتها حقه من التقدير احتراما للعقل وللقوانين الطبيعية التى أودعها الله فى كونه ولما قد يترتب على القول الأول من محاذير لعل أظهرها عدم التقدير الكافى للأسباب الذى قد يؤدى إلى عدم الأخذ بها وفى نظرهما أن الأخذ بهذا الرأى لا يتنافى مع شمول القدرة الإلهية للتأثير فى الممكنات لأن الذى يعطى السبب قوة التأثير إنما هو

---

(١) الغزالى : تهافت الفلاسفة ص ٢٣٧ .

الله سبحانه وتعالى فهو سبب مؤثر ، لا بذاته ومن ثم فلا محظور هنا يخشى منه على عموم القدرة الإلهية .

وظاهر القرآن الكريم يدل على ذلك . ألا ترى أن قوله تعالى : « هو الذى أنزل من السماء ماء لكم منه شراب ومنه شجر فيه تسيمون * ينبت لكم به الزرع والزيتون والنخيل والأعناب ومن كل الثمرات إن فى ذلك لآية لقوم يتفكرون »[1]

يدل على أن الماء سبب فى إرواء ظمأ الإنسان والحيوان والنبات بواسطة ما أودع الله فيه من هذه الخاصية وإذا كان العقل يقرر فطرية الربط بين السبب والمسبب فإن ما ذهب إليه هذان العالمان هو محض الحق[2] .

المذهب الثالث : مذهب المعتزلة وهو أن الارتباط بين الدليل والنتيجة عادى متلبس بالتولد ـ بخلاف الأول فإنه عادى متلبس بغير التولد ، وبعبارة أخرى أن العلم (النتيجة) متولد فى الذهن من النظر ومعنى التوليد عند المعتزلة : أن الفعل الصادر من الفاعل بلا واسطة هو المباشرة وبواسطة هو التوليد كحركة اليد الصادرة من العبد بالمباشرة والمتولد عنها حركة الخاتم . وعليه فإن العبد خلق بقدرته الحادثة العلم بالدليل والعلم بالدليل نشأ عنه العلم بالنتيجة على سبيل التوليد فإن القدرة الحادثة أثرت فى وجود النتيجة بواسطة تأثيرها فى النظر — الدليل — كما أثرت حركة الفاعل فى حركة الخاتم بواسطة حركة اليد .

فالنظر فعل للعبد واقع بمباشرته دون توسط فعل آخر منه وقد تولد عنه فعل آخر منه هو العلم بالمنظور فيه .

ولكن المعتزلة قد استثنوا من ذلك النظر التذكرى وهو النظر الذى تقدم

---

(١) سورة النحل الآيتان ١٠ ، ١١ .

(٢) العقيدة الإسلامية د / محمد نصار ص ٥٠ .

للنفس إدراكه ونسيته ثم استرجعه وتذكرته بعد نسيانه والنظر الذكرى أى الضرورى وهو الذى تقدم للنفس إدراكه ثم غفلت عنه ولم تنسه ولكنه أتاها من غير استرجاع أى حصل بغتة وبدون إعمال فكر أى بالطريق الحدسى فقال المعتزلة : إن هذين النظرين ـ التذكرى والذكرى ـ من قبيل الربط العقلى كقول إمام الحرمين السابق[1] .

وهنا يظهر مدى مبالغة هذا المذهب فى استقلال الإنسان وتأثير قدرته فى الأفعال وهذا ما جعل أهل السنة لا يرضون بهذا الرأى حتى لا يعتقد بأن قدرة الله تزاحمها فى الفعل الممكن قدرة الإنسان .

وأما المذهب الرابع :

فهو رأى الحكماء وهو أن الربط بين الدليل والنتيجة بالإيجاب بخلاف الثانى فإنه عقلى متلبس بغير الإيجاب ، والإيجاب هو التعليل ومعناه أن العلم بالنظر ـ الدليل ـ واقع بقدرة العبد وهو علة فى العلم بالنتيجة مؤثر فيه والربط بينهما عقلى لامتناع تخلف المعلول عن علته المؤثرة . فتلخص أن الربط بين النظر والنتيجة إما عادى حاصل من غير تولد وهو المذهب الأول . أو عادى حاصل بالتولد ـ وهو المذهب الثالث . وإما عقلى ليس متلبساً بالإيجاب ـ وهو المذهب الثانى ـ أو عقلى متلبس بالإيجاب وهو المذهب الرابع ، ولا شك أن هذا المذهب فى تقديرى فيه نوع من المبالغة فى قدرة الإنسان مما لا تحتمله طبيعة الإنسان .

الترجيح بين المذاهب :

الأصح من هذه المذاهب هو المذهب الثانى وإن كان الأول صحيحاً وليس فاسداً إلا أن الثانى أحسن منه وأصح .

أما المذهب الثالث والرابع : فردودين لما يأتى من وجوب إسناد وقوع

(١) شرح السنوسية د/ محمد أبو الفيط ص ٢٣ .

الممكنات كلها إلى الله تعالى ابتداء لأن المؤثر الحقيقي في وقوعها هو الله تعالى بقدرته وإبطال أصل التولد المعتزلة والتعليل على سبيل التأثير - أي الإيجاب - عند الحكماء .

أما التأثير بمعنى الربط العادي أو الشرعي فهو صحيح مثل إحراق الثوب المتولد من إمساس النار له وحرمة الخمر المتولد من إسكارها ، ومثل العلة في حرمة الخمر إسكارها والعلة في احتراق الثوب . إمساس النار له .

القائلون بعدم إفادة النظر العلم :

هناك طائفتان تمنعان إفادة النظر للعلم :

الطائفة الأولى : « السمنية » بضم السين وفتح الميم اسم لطائفة نسبت إلى « سمن » كعمر وهو اسم لصنم كانوا يعبدونه وقيل : نسبة « لسومان » بلدة بالهند[1] .

وهي فرقة هندية مشتركة لا تؤمن بوجود إله خالق لهذا الكون ومدبر لأمره . ويذهب هؤلاء إلى أن المعارف كلها حسية لأن الوجود كله مادي فقط وأن ما سوى الوجود المادي وما خلا المعارف الحسية إنما هي أمور متخيلة .

وتذكر بعض المراجع أن « جهم بن صفوان » قد ناظر بعضهم وأفحمهم وهذه المناظرة تدلنا على تصورهم للوجود ومنهجهم في المعرفة . جاء في كتاب « الرد على الجهمية » لابن حنبل أن جهما وأناسا من السمنية تكلموا بعد أن اتفقوا على أنه إن ظهرت حجتهم عليه دخل في دينهم وإن ظهرت حجته عليهم دخلوا في دينه . قال له السمنية « ألست تزعم أن لك إلهاً ؟ فقال الجهم : بلى ، فقالوا له : فهل رأيت إلهك ؟ قال : لا . قالوا : فهل سمعت كلامه ؟ قال : لا . فقالوا : فهل شممت رائحته ؟ قال : لا ، قالوا : فوجدت له حساً ؟ قال : لا . قالوا : فوجدت له مجساً ؟ قال : لا .

(١) د/ محمد أبو الغيط شرح السنوسية ص ٢٦ .

قالوا : فما يدريك أنه إله ؟ فتحير الجهم ولم يدر ما يقول أربعين يوماً ثم استدرك الحجة الآتية فسأل السمنى : ألست تزعم أن فيك روحاً ؟ قال : بلى . قال : فهل رأيت روحك ؟ قال : لا . قال : فسمعت كلامه ؟ قال : لا . قال : فوجدت له حساً ؟ قال : لا . قال الجهم : فكذلك الله لا يرى له وجه ولا يسمع له صوت ولا يشم له رائحة وهو غائب عن الأبصار ولا يكون في مكان دون مكان »[1] .

وقد جاءت هذه القصة لدى ابن المرتضى بما ينبىء عن مذهبهم الصريح في المعرفة وهو المذهب الحسى الذى لا يتجاوز عالم الوجود المادى فتذكر أن بعض السمنية قالوا لجهم بن صفوان : هل يخرج المعروف عن المشاعر الخمسة ؟ (يعنون المعرفة الآتية عن أدوات الحس الخمس) قال : لا . قالوا : فحدثنا عن معبودك هل عرفته بأيها ؟ قال : لا . قالوا : فهو إذن مجهول فسكت وكتب بذلك إلى واصل ابن عطاء شيخ المعتزلة ، فأجاب واصل على ذلك : بأن هناك وجها سادساً للمعرفة هو « الدليل » الذى يميز به الإنسان بين الحى والميت وبين العاقل والمجنون ، فلما قال ذلك جهم للسمنية قالوا : ليس هذا من كلامك فأخبرهم فخرجوا إلى واصل وكلموه وأجابوه إلى الإسلام[2] ، ولا شك فى خطأ هذا المذهب وفساده .

فالإنسان منا يدرك بفطرته أن وراء هذا الوجود المادى وجوداً آخر هو الوجود المعنوى كما يدرك بالضرورة أن معارفه ليست مقصورة على ما تأتى به الحواس ، بل إن ما يأتى عن طريق التأمل والنظر العقلى آكد وأثبت وكيف لا يكون الأمر هكذا والإنسان وحده من بين المخلوقات هو الذى اختص بالعقل والتمييز وهو مناط التكليف الأدبى والشرعى لديه ؟ ثم إن قبول هؤلاء المناظرين لما أملته الضرورة العقلية حتى تحولوا عما هم عليه إلى ما كانوا ينكرونه لدليل

---

(١) الرد على الجهمية ص ٢١٤ ، نقلا عن د/ محمد نصار العقيدة الإسلامية ص ٥١ .

(٢) طبقات المعتزلة ص ٢١ ومذهب الذرة ص ١٢٩ .

واضح على فساد ما ذهبوا إليه أولا وإذن فمدم عثور هؤلاء على النظر الصحيح المؤدى إلى العلم ليس حجة لهم وأنهم لم يباشروا أسبابه بل وقفوا عند ما تمليه الحواس فقط ولم يتذوقوا حلاوة التأمل والنظر من ثم صح ما ذهب إليه الجمهور من ضرورة إفادة النظر الصحيح للعلم .

وأما الطائفة الثانية فنهم فريق من الباحثين فى الهندسة[1] يذهبون إلى أن النظر لا يفيد العلم فى الإلهيات .

وحجتهم فى ذلك : أن الحكم على الشىء فرع عن تصوره وحقيقة الإله يستحيل تصورها فلا يدرك الحكم عليها بالنظر ، ويقولون أيضاً : إن أقرب الأشياء إلى الإنسان هويتـــه التى يشير إليها بـ « أنا » وفيها كثير من الخلاف وإذا كان هذا شأن « هوية » الإنسان فما ظنك بأبعدها عن العقول والأوهام .

ودحض شبه هؤلاء ليس بالأمر العسير .

فدليلهم الأول : وهو أن حقيقة الإله لا تدرك بالنظر لأنها لا تتصور والحكم على الشىء فرع عن تصوره - غير مسلم لأن تصور الشىء بوجه ما كاف فى التوصل إلى الحكم عليه والحق سبحانه وتعالى متصور لا بذاته وإنما بآثاره الدالة على علمه وقدرته وحكمته إلخ . وقد خلق الله سبحانه وتعالى هذا الكون ليكون آيات وعبرة لأولى العقول يحكمون بها على وجود خالقها وموجدها وليس هناك أدنى مشقة أو صعوبة أو التباس فى الحكم على الشىء من خلال آثاره .

وأما دليلهم الثانى : فلا ينهض أن يكون حجة أيضاً لما ذهبوا إليه فاختلاف

---

(١) قال التفتازانى - سعد الدين - فى المقاصد : قال الإمام الرازى : نقل عن أوسطو أنه قال : لا يمكن تحصيل اليقين فى المباحث الإلهية وإنما الغاية القصوى فيها الأخذ بالظن . المقاصد جـ ١ ص ٢٣ .

الأوهام فى حقيقة الإنسان وهويته لا يعنى أنهم غير متصورين له بوجه ما ، بدليل أن لكل فريق تصوره الخاص به . ثم ليس هناك إجماع على تصور واحد لأن هذا أمر عسير ثم إن كون شيء أولى من شيء لا يمنع من وقوع غير الأولى [1] .

بهذا يتبين أن قول القائلين بعدم إفادة النظر للعلم مردود بضرورة العقل وأن ما ساقوه من أدلة قد بان تهافتها .

ويظهر أن فى موقفهم هذا معارضة لصريح القرآن الكريم الذى أمر بالنظر والتأمل والاعتبار فى مثل قوله تعالى : « إن فى خلق السموات والأرض واختلاف الليل والنهار لآيات لأولى الألباب ◦ الذين يذكرون الله قياما وقعوداً وعلى جنوبهم ويتفكرون فى خلق السموات والأرض ربنا ما خلقت هذا باطلا سبحانك فقنا عذاب النار »[2] .

وقوله : « قل انظروا ماذا فى السموات والأرض وما تغنى الآيات والنذر عن قوم لا يؤمنون »[3] .

فلو لم يكن النظر مفيداً للعلم لما كان الأمر به معنى بل كان عبثاً ويتنزه جناب الحق سبحانه وتعالى عنه[4] .

ثم إن الآية التى معنا تقرر أن النظر الصحيح يؤدى إلى الإيمان لأنه ينتهى إلى الدليل الذى تترتب عليه النتيجة وذلك عند عدم المعارض من الإصرار على الباطل والعناد والجحود .

يظهر ذلك فى قوله تعالى : « وما تغنى الآيات والنذر عن قوم لا يؤمنون »

---

(١) السنوسية ـ أصل وتعليق ص ١٥ ، ١٦ د/ محمد نصار .
(٢) سورة آل عمران الآيات ١٩٠ ، ١٩١ .
(٣) سورة يونس الآية ١٠١ .
(٤) الدكتور محمد نصار ـ العقيدة الإسلامية ص ٥٤ .

أى أن الذين أغلقوا حواسهم وقلوبهم عن الأدلة البادية فى الكون الدالة على الإيمان بوجود خالقها وفاطرها لا ينفعهم ما معهم من أدوات الإدراك لأنهم لم يستعملوها الاستعمال الصحيح بسبب ما هم عليه من جحود وإنكار وعدم الإذعان لمقتضى هذه الآيات[1] .

مسألة

إفادة النتيجة بعد العلم بالدليل :

متى يقع العلم بالنتيجة عند من يرى أن النظر الصحيح يفيد العلم ؟ هل يقع عقب العلم بوجه الدليل ؟ أم يحصل معه دفعة ؟ خلاف فى ذلك :

وأرى أن قول القائلين بوقوع العلم عقيب النظر هو الأرجح ويتصل بهذه القضية مسألة هامة أثارها ابن سينا هى : أن حصول العلم بمقدمتى الدليل فى الذهن ليس كافيا فى حصول النتيجة بل لابد من العلم باندراج المقدمة الصغرى فى المقدمة الكبرى فى صورة الدليل . فإذا قلنا : هذه بغلة وكل بغلة عاقر فلا ينتج هذا القياس أن هذه عاقر حتى يتفطن الذهن إلى أن هذه البغلة فرد من أفراد القضية الكلية ليلزم الحكم على الفرد : لاندراجه تحت الكل[2] .

وقد منع الإمام الرازى هذا الشرط ـ شرط التفطن إلى اندراج الصغرى فى الكبرى . لأن العلم بالمقدمتين معاً يؤدى نفس الغرض بلا اشتراط التفطن وهذا هو الأرجح والأهم مما ذكرنا هو مصدر العلم بالنتيجة التى تحصل عقب النظر فى الدليل هل هو العبد كما يذهب المعتزلة ويشاركهم فى هذا الفلاسفة مع اختلافهم فى جهة العلم ؟ أو هو « الله » سبحانه وتعالى كما يذهب إلى ذلك جمهور

---

(١) الدكتور محمد نصار ص ٥٥ العقيدة الإسلامية .

(٢) شرح السنوسية ص ٣١ د/ محمد أبو الفيط .

الأشاعرة ، المعتزلة يرون - كما سبق أن أشرنا - أن النظر الصحيح يتولد عنه العلم بالنتيجة لأنه فعل الناظر يوجب أمرا آخر هو العلم وهذا الأمر الآخر هو الأثر الحاصل بالفاعل ، والفلاسفة يرون أن النظر يعد الذهن حتى يكون قابلا لفيضان العلم عليه من واهب الصور الذى هو عندهم « العقل الفعال » المنتقش بصورة الكائنات الذى يفيض على أنفسنا بقدر استعدادها عند اتصالها به .
وصرح جمهور الأشاعرة بأن الله سبحانه وتعالى هو خالق كل شيء وقد أجرى سنته بأن يخلق لدى الناظر العلم عقيب تمام النظر على سبيل إجراء العادة لا بطريق الوجوب ويستندون على قاعدة شمول القدرة الإلهية لجميع الممكنات ويظهر أنهم ينظرون إلى أن الآلة التى يحصل بها العبد العلم وكذا المعلومات التى يدركها هى كلها من خلق الله لحس الإنسان منا الذى يدرك به المحسات وعقله الذى يدرك به المعقولات هما من أثر القدرة الإلهية .

ولما كان الأمر على هذه الشاكلة فقد توقفوا عند هذا الفهم وهو تصور قد يطاوعهم عليه الواقع ؛ ذلك لأن الإنسان إذا رجع إلى نفسه أدرك أن الوجود كله أثر من آثار القدرة الإلهية وهو نفسه جزء من هذا الوجود وليس فى هذا شائبة القول بالجبرية لأن للإنسان مدخلا فى تكييف أفعاله ، وصدق الله العظيم إذ يقول : « لها ما كسبت وعليها ما اكتسبت »[1] .

إن القرآن الكريم يشير إلى قضية هامة فى هذا السبيل هى : أن الإنسان متى آمن بالله واتقاه حق تقاته آتاه الله علماً من لدنه ، وعلى هذا فطريق العلم الصحيح هو أن يتخلى الإنسان نفسه عن كل ما يشغله عن ربه ، وذلك باتباع أوامره واجتناب نواهيه ، وهذا هو مفهوم التقوى[2] .

---

(١) سورة البقرة آية : ٢٨٦ .

(٢) الدكتور محمد نصار ، العقيدة الإسلامية ص ٥٦ .

وهو لا يكون بالضرورة إلا عند وعى الإنسان بطبيعة ما حوله ومعرفة حدود الله التى تضبط حركة الحياة . قال تعالى :

(واتقوا الله ويعلمكم الله) (١).

التقاليد :

معناه : ترك النظر فيما من شأنه أن يتأمل فيه عند الاستطاعة وهو وصف يتنافى مع أقدار الله سبحانه وتعالى الإنسان على التأمل والاعتبار وخلقه سبحانه لهذا الكون الذى يستلفت الأنظار ويسترعى الانتباه .

لقد نعى القرآن الكريم على أولئك الذين أوقفوا عقولهم وحواسهم عن التأمل فيما حولهم كى يدركوا ما هم عليه من عقائد هى محض الضلال والباطل وليس لموقفهم هذا من مبرر سوى تقليدهم لما درج عليه الأجداد والآباء . يقول القرآن الكريم :

« وإذا فعلوا فاحشة قالوا وجدنا عليها آباءنا والله أمرنا بها قل إن الله لا يأمر بالفحشاء أتقولون على الله مالا تعلمون » (٢).

ويقول : « وإذا أخذ ربك من بنى آدم من ظهورهم ذريتهم وأشهدهم على أنفسهم ألست بربكم قالوا بلى شهدنا أن تقولوا يوم القيامة . إنا كنا عن هذا غافلين « أو تقولوا إنما أشرك آباؤنا من قبل وكنا ذرية من بعدهم أفتهلكنا بما فعل المبطلون » (٣).

وبهذا يظهر أن روح القرآن الكريم تقرر فى وضوح أن ملكات الإنسان

---

(١) سورة الأعراف آية : ٢٨ .
(٢) سورة الأعراف الآيات ١٧٢ - ١٧٣ .
(٣) سورة البقرة آية ٢٨٢ .

التي بها يدرك الوجود من حوله ثم ما أودع الله في هذا الكون من جمال عظمته وحكمته وتدبيره ، كل هذا علامات بارزة على طريق النظر والاعتبار ، وعلى هذا فالتردي في حمأة التقليد ينزل بصاحبه عن المرتبة التي يستأهلها الإنسان الذي استقامت مداركه فأدرك ما بينه وبين الكون وخالقه من علاقة . يقول الجاحظ في هذا السبيل : « فأول العبر والآيات في هيئة هذا العالم وتأليف أجزائه ونظمها على ما هي عليه فإنك إذا تأملت العالم بفكرك وجدته كالبيت المبني المعد فيه جميع عتاده السماء مرفوعة كالسقف والأرض ممدودة كالبساط والنجوم منضودة كالمصابيح والجواهر مخزونة في معادنها كالذخائر وكل شيء منه لشأنه وما يراد منه للإنسان كالمالك للبيت المخول لما فيه وضروب النبات مهيأة لمآربه وصنوف الحيوانات مصرفة في مصالحه ، ففي هذه دلالة واضحة على أن العالم مخلوق بتدبير وتقدير ونظام وأن الخالق له واحد هو الذي ألفه ونظمه بعضه إلى بعض [1].

وإذا كان التقليد معيبا — كما رأينا — فما حكم المقلد بالنسبة لمسائل العقيدة وعلى الخصوص قضية وجود الله ؟ يرى صاحب السنوسية : أن الله لا يرضى لعقائده حرفة التقليد لأنها في الآخرة غير منجية عند أكثر المحققين ، وقد بين ذلك بأن الحكم الحادث ينشأ عن أمور خمسة : علم ، واعتقاد ، وظن ، وشك ، ووهم ؛ لأن الحاكم بأمر على أمر ثبوتا أو نفيا : إما أن يجد في نفسه الجزم بذلك الحكم أولا ، والأول : إما أن يكون لسبب كالضرورة أو البرهان أولا وغير الجزم إما أن يكون راجحا على مقابله أو مرجوحاً أو مساويا وإدراك الطرف الراجح يسمى ظنا وإدراك الطرف المرجوح يسمى وهما ومساواة الإثبات للنفي يسمى شكا ، وقد أجمع المحققون على بطلان الإيمان إذا كان المؤدي إليه ظنا أو شكا أو وهما كما أجمعوا على صحته أن أدى إليه البرهان

---

(١) الجاحظ : الدلائل والاعتبار ص ٣ .

أو الضرورة العقلية وأما الاعتقاد الذى لا ضرورة معه ولا برهان عليه فينقسم قسمين مطابق لما فى نفس الأمر ويسمى الاعتقاد الصحيح كاعتقاد عامة المؤمنين المقلدين وغير مطابق ويسمى الاعتقاد الفاسد والجهل المركب كاعتقاد الكافرين فهذا النوع قد أجمع المحققون على كفر صاحبه (١) .

ولعل القسم الأول من هذين القسمين هو ذلك الاعتقاد الذى ينفعل به وجدان المؤمن دون أن تتضح عنده ضرورة أو برهان على معتقده وهو الإيمان الفطرى المذكور فى الجبلة السليمة المعنى به « إيمان العجائز » كما صرح به إمام الحرمين (٢) .

وقد ذكر ابن عرفة فى هذه المسألة ثلاثة أقوال (٣) :

أولها : أن المقلد الذى طابق اعتقاده ما فى الواقع مؤمن غير عاص بترك النظر .

ثانيها : أنه مؤمن ولكنه يكون عاصيا إن ترك النظر مع القدرة عليه .

ثالثها : أنه كافر .

وقد احتج أصحاب القول الأول : بأن أكثر من دخل فى الإسلام على عهد الرسول ﷺ لم يكونوا عارفين بالأدلة التفصيلية أو حتى الإجمالية عند بعضهم ، وقد حكم الرسول ﷺ بإسلامهم .

وأما أصحاب القول الثانى : فقد قرروا أن الرسول ﷺ إنما اكتفى بالنطق بالشهادتين فى الأحكام الظاهرة فيما لا ينجى من الخلود فى النار ، وأما ما دونها فقد فصلوا فيه القول حتى يشمل ما ذهبوا إليه وما ذهب إليه أصحاب القول

---

(١) السنوسية : شرح وتعليق د/ محمد أبو الغيط ص ٦٥ .

(٢) د/ محمد نصار ـ العقيدة الإسلامية ص ٥٩ .

(٣) السنوسية ص ٦٨ شرح د/ محمد أبو الغيط .

الثالث قالوا : من مات قبل مضى وقت يسع نظره وقد تركه اختيارا فهو مؤمن عاص فى أحد القولين وأما من مات بعد مضى ما يسع نظره وتركه اختيارا فهو كافر .

وبالجملة فإن جمهور المتكلمين من أهل السنة وغيرهم من المحققين يقررون أن التقليد فى العقائد غير كاف وأن المؤمن ينبغى أن يبنى إيمانه على الدليل التفصيلى إن كان قادراً عليه أو الإجمالى إن كان غير ذلك [1].

والدليل على ما ذهب إليه هؤلاء هو قول الله تعالى : « فاعلموا أنما أنزل بعلم الله وأن لا إله إلا هو » [2].

وقوله : « فاعلم أنه لا إله إلا الله » [3].

وقوله : لتعلموا أن الله على كل شىء قدير وأن الله قد أحاط بكل شىء علماً [4]

وقوله : « ليستيقن الذين أوتوا الكتاب » [5] .

وقوله : « قل هذه سبيلى أدعوا إلى الله على بصيرة أنا ومن اتبعنى » [6]

والبصيرة معرفة الحق بدليل .

وقوله ﷺ : « إن الله أمر المؤمنين بما أمر به المرسلين » . ولما كان التقليد غير كاف فى حق المرسلين فهو أيضا غير كاف فى حق المؤمنين ممن سواهم لأنهم مأمورون بنفس الأمر إلا ما يتعلق بخصوصهم [7] .

---

(١) السنوسية ص ٢٨ .

(٢) سورة هود آية ١٤ .

(٣) سورة محمد آية ١٩ .

(٤) سورة الطلاق آية ٢١ .

(٥) سورة المدثر آية ٣١ .

(٦) سورة يوسف آية ١٠٨ .

(٧) شرح السنوسية د/ محمد أبو الغيط ص ٧٦ .

والحق أن ما ذهب إليه جمهور المتكلمين فالعقائد لا تتمكن من القلب إلا إذا دعمت بالدليل ، وليس بلازم أن يكون هذا الدليل على صورة الأدلة المنطقية بل يكفى أن يشعر معه المعتقد شعوراً قويا بأنه أمارة تؤكد صحة معتقدة وفى هذا توسعه لمعنى الدليل حتى يشمل جمهور المسترشدين ، ومن الواضح أن العقيدة التى لا دليل عليها أو التى يكون دليلها غير واضح يكون صاحبها مشوشاً غير راسخ الاعتقاد ويمكن فى هذه الحالة أن يقع تحت تأثير حجج الآخرين وبخاصة إذا كانوا أصحاب جدال عن عقيدتهم .

إن العصر الذى نحياه قد كثرت فيه الأباطيل التى تهدف إلى النيل من الحق وبذا يتأكد لنا أن مهمتنا اليوم أشد ما تكون حرصاً على تثبيت العقيدة فى نفوس المعتقدين بما يتلاءم مع مقتضى هذه الحياة وبما تمليه مستوياتهم واستعدادهم [1] .

(١) العقيدة الإسلامية وتأويلها د/ محمد نصار ص ٦٠ ، ٦١ .

الفصل الأول

فى مفهوم الذات والوجود

(ا) مفهوم الذات :

يقصد بالذات فى اصطلاح المتكلمين - الحقيقة الإلهية المنزهة عن الند والشريك والمتعالية على الشبيه والنظير والله تعالى ذات مقدسة موصوف بكل صفات الكمال والجلال منعوت بكل المحامد والكمالات له المثل الأعلى فى السموات والأرض فلا يجوز فى الدين ولا فى العقل أن تكون الإله حقيقة غير هذه الحقيقة وأن ينعت بأنه لا ذات له أوقوة مجردة من الوعى والعلم على نحو ما وصف فى بعض المذاهب النسكية كالمذهب البوذى الذى لا يخرج الباحث من مراجعته على تصور محدود أو وصف مستقر المعنى الذى أراده أصحاب هذا المذهب .

والكلمة العربية التى تعبر عن الحقيقة الإلهية - هى كلمة الذات - التى تمتاز عن نظائرها فى اللغات الأخرى بأنها لا تستلزم التشخيص فى الحقيقة ولا فى المجاز كما أن نزاهتها عن التشخيص لا تقتضى أنها معنى بدون كيان مشتمل على الإدراك والصفات الواعية فهى تدل على الكائن الذى يملك صفاته ولا تعارض صفة العلم والإرادة والاستقلال بالكيان .

ومما يدل على أن كلمة الذات فى العربية أكثر ملاءمة وأدنى إلى الصواب فى التعبير عن الحقيقة الإلهية من نظائرها فى اللغات الأخرى أننا إذا قلنا : أن الكمال المطلق ذات لم نشعر بالتناقض بين مفهوم الذات ومفهوم إطلاق الكمال على حين أننا نشعر بوجود تناقض بين صفة الكمال المطلق وصفة الشخص أو صفة المادة المستقرة بعد رسوب .

يضاف إلى هذا أننا حين نعدد صفات الكامل المطلق الكمال لا نستطيع أن

تتصور أن تكون هذه الصفات بغير ذات أي لمجرد معنى لا ذات له أو قوة لا وعى لها ولا إدراك ذلك لأن الكمال المطلق يشتمل بالضرورة على الخير المطلق والجمال المطلق والحكمة المطلقة والإرادة المطلقة وواضح أن هذه الصفات لا تكون إلا لخير جميل حكيم مريد ويستحيل أن يكون الخير الجميل الحكيم المريد معنى عاما بغير ذات أو كيان .

وهكذا يمكن القول بأن العقل يستلزم أن يكون الكمال المطلق ذاتا ويطلب كائنا كاملا يوصف بالكمال غير المحدود وينكر أن يكون هذا الكائن خلوا من العلم والإدراك لأن نقص العلم نقص من الكمال وعيب في صفات الكامل الذى لا يعاب .

وأعجب الصور العقلية حقا وجود يتصف بكل كمال ولا يعلم أنه كامل والعلم بالذات فضلا عن العلم بالغير - أول صفات الكمال[1] .

ب — مفهوم الوجود :

أما الوجود فقد عرفه المتكلمون بأنه الثابت العين وذلك في مقابلة العدم الذى عرفوه بأنه المنفى العين وقال الفلاسفة : إن الوجود هو الذى يمكن أن يخبر عنه والعدم هو الذى لا يمكن أن يخبر عنه وقد أورد بعض العلماء على كلا التعريفين أشكالات لاجدوى من ذكرها لأن الوجود أشهر من أن يحد بحد أو يوسم برسم[2].

وفى هذا يقول الشيرازى فيلسوف الشيعة : إن أنية الوجود أجلى الأشياء كشفاً وحضوراً وماهيته أخفاها تصورا واكتناها ومفهومه أغنى الأشياء عن التعريف وضوحا وبيانا وهويته أخص الخواص شخصا وتعينا إذ به يتعين كل متعين ويتشخص كل متشخص وهو متحصل بذاته ومتعين بنفسه وهو بهذا المعنى

(١) عباس محمود العقاد - الله ص ٥٢ - ٥٥ .

(٢) محمد جواد مغنية : معالم الفلسفة الإسلامية ص ٢٧ .

لا يمكن تعريفه لأن التعريف إما أن يكون برسم أو بحد ولا يمكن تعريفه بالرسم إذ لا يمكن إدراكه بما هو أظهر منه وأشهر ولا بصورة مساوية له كما لا يمكن تعريفه بالحد إذ لا جنس له ولا فصل له فلا حد له فمن رام تعريفه فقد أخطأ إذ قد عرفه بما هو أخفى منه اللهم إلا أن يريد تعريفا لفظيا[١] . والواقع أن جميع تعريفات الوجود لا تخرج عن كونها شرحا لهذا الاسم باسم آخر .

ولا يمكن أن تكون بالحد المؤلف من الجنس والفصل ولا بالرسم الذى هو تعريف بالعرض لأن معنى الوجود من المعانى البدهية التى ترتسم فى النفس ارتساما أوليا لا يحتاج إلى شرح أو بيان وفى هذا يقول السبزوارى فى منظومته غرر الفوائد :

معرف الوجود شرح الاسم — وليس بالحـــد ولا بالرسم
مفهومه من أعرف الأشياء — وكنهـه فى غاية الخفـــاء

وينبغى أن نلاحظ أن مفهوم الوجود واحد بالنسبة للواجب والممكن والجوهر والعرض بدليل جعله قدرا مشتركا بين جميع الموجودات غير أن شموله لكل الموجودات إنما هو بالتشكيك لا بالتواطىء ، والتشكيك فى اصطلاح المناطقة هو التفاوت والتواطؤ هو التساوى فالوجود فى الواجب أولى وأحق منه فى الممكن[٣] .

جـ — أنحاء الوجود :

والوجود أنحاء شتى : منها الوجود الخارجى ، ومنها الوجود الذهنى ومنها

---

(١) كتاب المشاعر جـ ٦ الشيرازى نقلا عن د . السنهورى محاضرات فى علم الكلام ص ٥ ط ١٩٧٩ .

(٢) عبد الله نعمة . فلاسفة الشيعة ص ٥٥٧ .

(٣) معالم الفلسفة الإسلامية ص ٢٨ محمد جواد مغنية .

الوجود في اللفظ والكتابة . ولكل واحد من هذه الوجودات خواص وآثار لا تترتب على غيره فوجود الحرب في الخارج يترتب عليه الهلاك والدمار وتصورها في الذهن يثير الخوف والرعب في النفس وتصويرها باللفظ والرسم يخلق فينا إحساساً خاصاً .

ويرى بعض العلماء أن الوجود الخارجي والوجود الذهني حقيقتان على حين أن الوجود في اللفظ والوجود في الكتابة مجازيان لأن الشيء غير موجود فيهما على وجه الحقيقة بل على سبيل المجاز .

هذا وقد نفى بعض العلماء الوجود الذهني وقالوا : لو كان للأشياء وجود في الذهن لزم أن تكون عقولنا مجمعا للمتناقضات فتجمع فيها الحرارة والبرودة عند حصول النار والثلج في الذهن وأن تكون البحار والجبال والكواكب موجودة في أذهاننا لأن وجود الشيء في المحل يوجب اتصافه به ويمكن الرد على هؤلاء بأن الموجود في الذهن ليس عين النار والثلج ولا الجبال ولا الكواكب بل صور هذه الأشياء وأشباحها ومن ثم لا يلزم اتصاف المحل بها على وجه الحقيقة تماما كما هي الحال في المرآة فإن الذي ينطبع فيها هو صور المرئيات لا أعيانها[1] .

د — عمومية الوجود وبساطته :

لا شيء أعم من الوجود لأنه يصدق على جميع الموجودات الخارجية والمعقولات الذهنية بل قد يصدق الوجود على الأعدام نفسها باعتبارها معقولات متمثلة في الذهن فإذا قلت : إن المعدوم لا أثر له في الخارج وليس بشيء يحكم عليه فقد تصورت مفهوم العدم في ذهنك ثم حكمت عليه بنفي التأثير والتحقق والتصور وجود ذهني وهو قسم من أقسام الوجود كما سبق بيان ذلك فالعدم

---

(١) المرجع السابق ص ٣٠ ، ٣١ .

يكون قسما ومقابلا الوجود بملاحظة أن الوجود بما هو وجود مقابل للعدم بما هو عدم ويكون قسما من أقسام الوجود بلحاظ أن مفهوم العدم متصور فى الذهن .

وقد أشار الشيرازى صاحب الأسفار إلى هذه الفكرة بقوله :

انظر إلى شمول نور الوجود وعموم نور فيضه كيف يقع على جميع المفهومات والمعانى ، حتى على مفهوم اللاشىء وعلى العدم المطلق وعلى الممتنع الوجود بما هى مفهومات متمثلة فى الذهن لا بما هى سلب وعدم . ولما كانت طبيعة الوجود على هذا النحو من الشمول والعمومية امتنع أن يكون له جنس إذ لا شىء أعم منه حتى يكون جنسا له وإذا لم يكن له جنس فلا يكون له فصل لأن الفصل هو الذى يميز بعض أفراد الجنس عن البعض الآخر وإذا لم يكن الوجود جنس ولا فصل فقد وجب أن يكون بسيطا .

وكما أن الوجود بسيط لا جنس له ولا فصل كذلك يمتنع أن يكون له ضد أو مثيل إذ كل ما يفرض أنه ضده أو مثيله يصدق عليه الوجود والشىء الواحد لا يكون ضدا ولا مثيلا لنفسه ثم أن الوجود واحد لا تعدد فيه ولا تكثر ، وإنما التعدد فى الكائنات التى يعرض لها كالحيوان والنبات ويصدق الوجود على وجود الكائنات صدق الكلى على جزئياته)[١] .

٥ — الوجود خير من العدم :

الوجود خير بذاته والعدم شر ذاته بصرف النظر عن أى قيد ودون أى لحاظ والدليل على ذلك أننا لم نجد شيئا يقال له خير إلا ألفيناه مصدره الوجود وما رأينا شيئا يقال له شر إلا كان السبب فى ذلك أنه عدم لشىء من الأشياء أو لصفة من الصفات فالخير هو الوجود والوجود هو الخير وليس الشر إلا العدم وليس العدم إلا الشر .

(١) معالم الفلسفة الإسلامية ص ٣٥ ، ٣٦ .

ومن هنا تتفاوت مراتب الخير وتختلف باختلاف مراتب الوجود التام من جميع الجهات بحيث لا يعرض له النقص والزوال أعلى وأشرف وأكثر خيرية مما يزول ويتناقص والوجود الذى هو أطول أمدا من غيره يكون كاملا بالقياس إلى قصير الأمد ولذلك يمكن القول بأن وجود الواجب - تقدس فى علاه - هو الوجود الحق والخير المحض لأن كل الوجودات والخيرات إنما هى معلولات له وأثر من آثاره .

وقد يبدو لنا أن من الوجود ما هو شر كالقتل ونحوه غير أنه يجب التنبيه إلى أن القتل لم يوصف بالشر هنا باعتباره وجودا بل باعتبار أنه يفضى إلى عدم الحياة فقوة عضلات القاتل ووجود آلة القتل ليستا شرا من حيث وجودهما بل حيث إنهما سبب لإزالة الحياة وهكذا يتبين لنا أن الشر هو إزهاق الروح أما وسائل القتل فهى خير فى ذاتها أى دون لحاظ أى أمر آخر وبناء على هذا يمكن القول بأن الوجود بجميع أنحائه ومظاهره خير وفى حد ذاته ولا يصبح شراً إلا إذا اتخذ أداة لإزالة الوجود ومن أوضح الأمثلة على ذلك الذرة فإنها خير ما لم توجه إلى الفناء فإن وجهت إليه كانت خيراً بالذات وشراً بالعرض .

أما إذا وجهت إلى سعادة الإنسان فإنها تكون خيراً على خير أى تكون خيرا بالذات وبالعرض[1] .

و — الوجود كصفة للذات :

أما الوجود - باعتباره صفة للذات المقدسة - فقد عرفه المتكلمون: بأنه الصفة النفسية المحضة التى تثبت لله تعالى دون لحاظ أمر آخر أو بعبارة أخرى هو الحال الواجبة للذات غير معللة بعلة ، فخرج بهذا القيد الحال المعللة بعلة كالكون قادرا فإنه حال معللة بعلة أى لازم للزوم وهو القدرة . وليس من شك فى أن وجود

(١) المرجع السابق ص ٣١ - ٣٢ .

الواجب بذاته هو أكمل وأتم أنواع الوجودات والحقائق معلولة لذلك الوجود الأول فالله تعالى أعلى من سائر الموجودات .

ويحكى ابن رشد عن الفلاسفة أنه مادام السبب الأول ـ وهو الله تعالى مبدأ كل وجود وكل حقيقة فهو أحق من جميع الموجودات بلقب الموجود وبلقب الحق يقول ابن رشد : (وإذا تبين أن العلة فى كل جنس من الموجودات هى أولى بالوجود والحقيقة من الأشياء التى هى علة لها فى ذلك الجنس فبين أنه كان ههنا علة أولى لجميع الموجودات فإن تلك العلة هى أولى بالحق والوجود من جميع الموجودات وذلك أن الوجود والحق إنما استفادته جميع الموجودات من هذه العلة فهو الموجود بذاته والحق بذاته وجميع الموجودات إنما هى موجودات وحق بوجوده وحقه) والواقع أن الوصف لله تعالى بأنه موجود ليس أسما من أسماء الله الواردة فى القرآن وإنما هو صفة من ميتافيزيقا « الوجود » التى نادى بها أرسطو والتى عرفها بأنها البحث فى الوجود من حيث هو موجود وأشرف الموجودات الوجود المطلق وهو الله فالله موجود عند أرسطو وقد رفض كثير من مفكرى الإسلام العدول عن النص القرآنى فلم يطلقوا على الله تعالى سوى الأسماء التى وردت فى الشرع ورفضوا أن يطلقوا عليه ما يطلق على الأشياء المحسوسة من الصفات(١) .

(١) د / الأهوانى : الفلسفة الإسلامية ص ١٢٠ ، ١٢١ .

الفصل الثانى

فى الاستدلال على وجود الله

وفيه مباحث :

المبحث الأول

فى معنى وجود الله

من الواضح أن لدينا لفظان . الوجود واسم الجلالة « الله » وعندما تناول الباحثون قضية الوجود : رأى فيه البعض معنى بديهيا لا يحتاج إلى تفسير ورأى البعض الآخر فيه معنى التحقق فى مقابل العدم .

أما لفظ الجلالة : فقد رأى فيه عدة معان الأول : أنه علم على الذات الإلهية فى مقابل العالم . والثانى : التوله والحب . والثالث : المعنى الأكثر شيوعاً وهو : استحقاق العبادة[1] .

ونستطيع القول بأن معنى وجود الله هو تحقق الذات الإلهية تحققا يبعدها عن أن تكون متصوراً ذهنيا ويحتفظ لهذه الذات بتميزها عن غيرها من ذوات العالم ومكوناته مع ملاحظةخاصة وهى : الحب ، العبادة والخضوع والاستسلام له وهذا هو الدين والإسلام .

وربما كان أول سؤال يتبادر ـ ونحن بصدد الاستدلال على وجود الله ـ هو هذا السؤال : هل نحن حقا فى حاجة إلى أدلة وبراهين تثبت لنا أن الله موجود ؟ أو أن وجود الله من البداهة والظهور بحيث لا يحتاج قط إلى دليل أو برهان ؟

---

(١) انظر فى القرآن : الإله والرب للمودودى ص ١٣ - ١٤ دار الفكر العربى ص ٩٧٥ .

إن الحقيقة الإنسانية والفطرة البشرية تكذبان الشق الأول من هذا السؤال وتؤكد لنا صدق الشق الثاني ؟

فمن المسلم به أن مسألة وجود الله تعالى مسألة وعى كونى وشعور باطنى قبل كل شىء فالإنسان له وعى يقينى بوجوده الخاص وحقيقته الذاتية وله وعى بما فى الكون من جمال ونظام وتناسق وإحكام وبما فيه من أسرار وألغاز وغيوب وهو لا يخلو كذلك من وعى يقينى وشعور ذاتى فطرى بالحقيقة الكونية والوجود الأعظم لأنه متصل بهذا الوجود بل قائم عليه مدبر له ممنى به .

فالوعى الكونى المركب فى طبيعة الإنسان والمركوز فى ضميره هو مصدر موجود الإيمان بوجود الحقيقة الإلهية الكبرى التى تحيط بكل وهذا الوعى الكونى هو ما يعبر عنه أحيانا بدليل الفطرة أو بالغريزة الدينية التى تميز الإنسان عن الحيـــوان والتى جعلت عالم الغيب والخفاء مستقر وجود وثبات ودفعت الإنسان إلى الإيمان بوجود شىء لا يراه بعينيه ولا يلمسه بيديه[1] .

نعم أن الإيمان بوجود الله خالق الكون والإنسان فطرة بشرية وحقيقة مستكنة فى أعماق الإنسان باعتبار أنه من خلق الله وأن الله أودع فيه نفخة مقدسة من روحه فما من إنسان إلا وهو يحمل فى نفسه شعوراً ذاتيا بأنه مخلوق وأن له خالقا وأن العالم الذى يعيش فيه موجدا حكيما عليما قادراً على كل شىء متصف بصفات الكمال والتنزيه .

هذا هو نداء الفطرة الإنسانية السليمة التى تتجه دائماً إلى خالقها لتروى ظمأها إليه وتلبى نداء الشوق الكامن فى أعماقها إليه مصداقاً لقوله تعالى : « فأقم وجهك للدين حنيفاً فطرة الله التى فطر الناس عليها لا تبديل لخلق الله . . . »[2] .

حيث تشير هذه الآية إلى أن الله تعالى قد فطر عباده على الإقرار بربوبيته

---

(١) العقاد : الله ص ٩٠٢، ١١٠ .
(٢) سورة الروم الآية ٣٠ .

ووهب كل نفس قسطاً من معرفته .

وتبدو هذه الفطرة حين يفاجأ الإنسان بالسؤال عن مصدر هذا الكون ومدبره فلا يملك إلا أن ينطق معلناً « الله » كما قال :

(ولئن سألتهم من خلق السماوات والأرض وسخر الشمس والقمر ليقولن الله فأنى يؤفكون)[1] .

وقال : (قل من يرزقكم من السماء والأرض أم من يملك السمع والأبصار ومن يخرج الحي من الميت ويخرج الميت من الحي ومن يدبر الأمر فسيقولون الله فقل أفلا تتقون)[2] .

وقد تحدث القرآن — في أكثر من آية — عن هذا الشعور الفطري الموجود في كيان كل إنسان وبين أن هذا الشعور قد يخبو أحياناً تحت تأثير ظروف طارئة وقد يحتجب في ساعات اللهو والرخاء ولكنه سرعان ما يعود إلى الظهور عند الشدة والبأساء وحين تنزل النوازل وتلم الخطوب ، وهنا يرتفع الحجاب عن البصيرة ، وينكشف المعدن الأصيل في النفس البشرية فتتوب إلى ربها داعية مفزعة ويتحول شعورها بوجود الله إلى نداء حي مسموع تلهج به الألسنة وترتفع فيه الأيدي وتنكس الرؤوس لعظمة الله وجلاله . وفي ذلك يقول القرآن الكريم .

(وإذا مس الإنسان الضر دعانا لجنبه أو قاعداً أو قائماً فلما كشفنا عنه ضره مر كأن لم يدعنا إلى ضر مسه . . .)[3] .

---

(١) سورة العنكبوت الآية : ٦٠ .
(٢) سورة يونس الآية : ٣١ .
(٣) سورة يونس الآية : ١٢ .

ويقول : (وما بكم من نعمة فمن الله ثم إذا مسكم الضر فإليه تجأرون)[١] .

ويقول : (هو الذى يسيركم فى البر والبحر حتى إذا كنتم فى الفلك وجرين بهم بريح طيبة وفرحوا بها جاءتها ريح عاصف وجاءهم الموج من كل مكان وظنوا أنهم أحيط بهم دعوا الله مخلصين له الدين لئن أنجيتنا من هذه لنكونن من الشاكرين) .

والواقع أننا لو تتبعنا آيات القرآن الكريم ـ وهى أصدق تاريخ العقيدة ـ وخاصة الآيات التى تحدثت عن الرسل ، وما قاموا به من تبليغ رسالتهم إلى أممهم لم نجد أمة أنكرت وجود الله ، وشغل رسولها نفسه بالاستدلال على هذا الوجود ، بل الثابت هو إقرار الجميع بوجود خالق مدبر عالم حكيم رازق يضر وينفع .

ويورد بعض العلماء فى هذا الصدد مقالة مأثورة عن جعفر الصادق حيث يروى أن رجلا قال له :

« يابن رسول الله ، دلنى على الله ما هو ؟ فقد أكثر المجادلون وحيرونى فقال الصادق : يا عبد الله هل ركبت سفينة قط ؟ قال الرجل : نعم . قال فهل كسر بك حيث لا سفينة تنجيك ولا سباحة تغنيك ؟ قال : نعم . قال : فهل خطر بنفسك هنالك وانقدح فى قلبك أن شيئاً من الأشياء قادر على أن يخلصك من ورطتك ؟ قال نعم . قال الصادق : فذلك الشىء هو الله القادر على الإنجاء حيث لا منجى وعلى الإغاثة حيث لا مغيث »[٢] .

والمتأمل فى تاريخ الأديان فى البشرية يجد أن الاعتقاد بوجود إله قد اعتمد

---

(١) سورة النحل الآية : ٥٣ .

(٢) أبو جعفر القمى : كتاب التوحيد ص ٢٣١ .

فى المقام الأول على الوعى الكونى والغريزة الدينية ، لا على القضايا المنطقية والبراهين العقلية ولم تكن الفلسفة نفسها — فى عصورها القديمة — معنية بالبرهنة على وجود الله للإقناع بعقيدة والتوسل إلى إيمان ، بل كان الكلام فى وجود الله عند الفلاسفة الأقدمين من قبيل الكلام فى مباحث العلوم وتفسير الظواهر الطبيعية فأرسطو مثلا لم يثبت وجود الله قصداً إلى إقناع جاحد يدين بالكفر والإلحاد وإنما أثبته لأن تفسيره لظواهر الكون لا يتم بغير هذا الإثبات .

ومعنى هذا أن قضية وجود الله عند أرسطو وأمثاله لم تكن قضية دينية ، أو مسألة غيبية يدور الأمر فيها بين النفى والإثبات ولكنها كانت حقيقة عقلية شبيهة بالحقائق الهندسية التى يتم بها تصور الحركات والأشكال فى الأفلاك السماوية[1] .

وينتصر بعض العلماء المعاصرين لدليل الفطرة أو الغريزة الدينية ويرى فيه عودة إلى الطريق القويم فيما يتعلق بإثبات وجود الله كما يرى أن كل محاولة لإثبات وجود الخالق — جل ثناؤه — إنما هى انحراف عن المنهج الإسلامى الصحيح فما خفى الله تعالى قط ، حتى يكون وجوده فى حاجة إلى برهان ويبنى هذا الباحث رأيه على أساس أن مسألة وجود الله لم تكن هدفاً من أهداف الديانات السماوية فإن الأديان لم تنزل قط لإثبات وجود الله بل لتوحيده وتصحيح الاعتقاد فيه[2] .

والواقع أننا لو تتبعنا آيات القرآن الكريم — وهى أصدق تاريخ للعقيدة —

(١) العقاد : الله ص ٢١٠ ، ٢١١ .
(٢) د/ عبد الحليم محمود : المدرسة الشاذلية ص ٩٥ — ٩٨ .

وخاصة الآيات التى تحدثت عن الرسل وما قاموا به من تبليغ رسالاتهم إلى أممهم — لم نجد أمة أنكرت وجود الله تعالى وشغل رسولها نفسه بالاستدلال على هذا الوجود ، بل الثابت هو إقرار الجميع بوجود خالق مدبر عالم حكيم رازق يضر وينفع .

وإنما جاء ضلال الأمم من إشراكها بالله وبعدها عن التوحيد الخالص ، وإضافتها معبودات أخرى مع الله كالأوثان والأصنام والملائكة والجن والشمس والقمر اعتقاداً منهم أن هذه المعبودات تقربهم إلى الله زلفى ولذلك كانت دعوة الرسل متجهة إلى تخليص الأمم من هذه التصورات الوثنية ومن أوجاس الشرك ، وتحويلهم من عبادة غير الله إلى عبادة الله الواحد مباشرة ، ودون وساطة(١) .

ومن طرائف ما يروى فى فطرية معرفة الخالق تعالى أن بعض العلماء شرع فى كتابة رسالة فى إثبات وجود الله تعالى ، فقالت له امرأته : ماذا تكتب ؟ قال : رسالة فى إثبات واجب الوجود . فقالت له : أفى الله شك فاطر السموات والأرض(٢) ؟

فطوى الرجل أوراقه وترك تأليف ما أراد .

وما أروع وأصدق ما قاله ابن قيم الجوزية فى هذا الصدد :

« إن وجود الرب تعالى أظهر للعقول والفطر من وجود النهار ومن لم ير ذلك فى عقله وفطرته فليتهمها(٣) » .

---

(١) حسن أيوب : تبسيط العقائد الإسلامية ص ٣٩ .
(٢) سورة إبراهيم الآية : ١٠ .
(٣) مدارج السالكين : جـ ١ ص ٣٣ ابن قيم الجوزية .

وما أروع أيضاً ما قاله الفيلسوف ديكارت : إن عندى شعوراً بوجود ذات كاملة لا يفترق فى الوضوح عن شعورى بأن مجموع زوايا أى مثلث يساوى زاويتين قائمتين[١] لماذا اهتمت الفرق الإسلامية بالاستدلال على وجود الله على الرغم من تسليم البداهة العقلية بوجود الإله الخالق وامتلاء النفس الإنسانية بهذا الشعور الدينى الفطرى ؟ أو بعبارة أخرى إذا كان وجود الله فطرى فى النفس ولا يحتاج إلى دليل فلماذا أورد الفلاسفة والمتكلمون والعلماء الطبيعيون والتجريبيون مئات الأدلة على وجود الله ؟ .

كما أنه إذا كان وجود الله فطرى فما هى أسباب وجود ملحدين وما هى أسباب موجة الإلحاد الحديثه فى أوربا ؟ .

أما الجواب عن السؤال الأول : فلأن الفطرة قد تنحرف وذلك لأسباب منها :

١ — اتباع الظن والهوى والشيطان .

٢ — التقليد الجاهل للأجداد والآباء .

٣ — الطاعة العمياء للسادة والكبراء .

٤ — اتباع الشهوات والسير وراء الملذات العاجلة .

٥ — الغرور والعناد واللجاج .

٦ — حب الدنيا والخوف من عذاب الآخرة .

كل هذه أسباب تدعو إلى انحراف الفطرة وإنكار وجود الله ذلك أن أهل كل مسرف على نفسه وكل عاص وكل متبع لهواه وشيطانه أن يحاول جاهداً التشكيك فى وجود الله سبحانه وتعالى لعل نفسه تنخدع ولو كذباً بأنه لا حساب ولا عقاب ومن هنا يلجأ المفكرون إلى إثبات وجود الله سبحانه وتعالى بالأدلة

---

(١) ديكارت د/ عثمان أمين .

والبراهين ولا تعارض بين إثبات فطرية وجود الله وبين إثبات الأدلة على وجوده فوجود الله يكون فطرى حين تكون النفوس سليمة والأذهان صافية خالية من مورثات الانحراف وحين تنحرف الفطرة تلجأ إلى الاستدلال لعل النفوس المريضة تتذكر ما أقرت به سابقاً .

وأما السبب فى موجة الإلحاد الحديثة فى أوربا فهى راجعة إلى ظروف خاصة بالديانة النصرانية حيث انحرفت من التوحيد[1] إلى الشرك وتأليه البشر وفرضت الكنيسة على الناس منذ طفولتهم الإيمان بإله هو فى الوقت ذاته إنسان وبشر وهو عيسى عليه السلام .

وهذه فكرة قد يسلم بها الطفل فى صغره أو يسلم بها الذين يلغون عقولهم عن التفكير ولكن ما أن يكبر الطفل يبدأ فى تعقل هذه العقيدة حتى يوقن تماماً أنها مستحيلة التحقيق والتعقل فكيف يكون الإله الذى خلق السموات والأرض هو عيسى البشر الذى يأكل ويشرب وينام ؟ .

ومن هنا تخلص معظم الفلاسفة والمفكرين والعقلاء فى أوربا من فكرة الإيمان بإله الكتاب المقدس ووصل بهم الأمر إلى نبذ فكرة وجود الله كلية .

وها هو إنجلز ـ مؤسس الفلسفة الشيوعية مع ماركس ـ الذى كان شغوفاً بالدين وكان يقضى وقتاً طويلا فى الكنيسة ولكنه بعد أن كبر واتسعت مداركه لم يعد عقله يطيق الإيمان بإله النصرانية وقد كتب أحوال هذه الفترة فى خطاب إلى أحد أصدقائه فقال :

إنى أدعو كل يوم وأقضى اليوم كله داعياً أن تنكشف لى الحقيقة التى أصبح الدعاء هوايتى منذ وجدت الشكوك طريقها إلى قلبى إننى لا أستطيع أن أقبل عقائدكم إن قلبى يفيض بالدموع الغزيرة وأنا أكتب هذه السطور قلبى يبكى

---

(١) راجع د/ سعد الدين صالح العقيدة الإسلامية من ص ٩٥ - ١٠٢ .

ولكنني أشعر أنى لست بطريد من رحمة الله بل آمل أن أصل إلى الله الذى أتمنى رؤيته بكل قلبي وروحي وأقسم بحياتي أن عشقى وحبى هو لمحة من روح القدس وان أقلع عن تفكيرى هذا ولو كذبه الإنجيل المقدس عشرة آلاف مرة[1] .

وهكذا نلاحظ من خلال كلام إنجلز أن الذى دفعه إلى الشك فى وجود إله الكتاب المقدس هو عدم القدرة على تعقله كما نلاحظ لمحة فطرية لا تخفى فى كلام إنجلز فمع أنه أنكر وجود إله النصارى إلا أنه يحاول البحث عن الإله الحقيقى الذى فطرت نفسه عليه .

ويعبر العالم الطبيعى (جورج إيرل دافيز) عن حالات الصراع التى انتابته بين الإيمان بإله المسيحية الذى لا يتصوره عقل وبين مقتضيات العقل الصحيح فيقول : « وينبغى أن نفرق فى هذا المقام بين معارضة الدين أو الخروج عليه وبين الإلحاد . وأن نعترف بأن من يخرج على بعض الأفكار التقليدية التى ينطوى عليها دين من الأديان لكى يؤمن بوجود إله قوى كبير لا يجوز أن نعده بسبب ذلك ملحداً ، فمثل هذا الشخص قد يكون غير معتنق لدين من الأديان ولكنه يؤمن بالله وقد يكون إيمانه هذا بالله تعالى قائماً على أساس متين[2] .

وهكذا يؤكد لنا هذا العالم أن فكرة المسيحية عن الله هى التى جعلت العقلاء يرفضون وجود الله ومنهم من راح يبحث عن إله قوى كبير حسب تعبير جورج إيرل - بدلا من هذا الإله البشرى الذى تدعيه النصرانية المحرفة .

ولذلك نجد أن معظم الملحدين الذين عادوا إلى إيمانهم أكدوا على أن الإله الجديد ليس هو إله الكتاب المقدس ، يقول : « دونالد - روبرت كار - »

---

(١) الإسلام يتحدى ص ١٥٤ نقـــلا عن د/ سعد الدين صالح العقيدة الإسلامية .

(٢) الله يتجلى فى عصر العلم ص ٣٩ .

« عندما يطلب إلينا أن نبين الأسباب التى تدعونا إلى الإيمان بالله . نستطيع أن نجد فى بحوثنا العلمية ما يدعونا بقوة إلى الإيمان به ولو أنه ليس من الضرورى أن يكون هو نفس إله الكتاب المقدس[1] .

لذلك كانت تصرفات القساوسة ورجال الدين ومفاسدهم الأخلاقية وجشعهم وحبهم للمال من العوامل الهامة التى جعلت بعض المفكرين يفقدون الثقة فيهم وفى عقائدهم ومن هنا ظهرت موجات الإلحاد فى أوروبا وقد وصل الأمر إلى أن بعض المنظمات والدول قد اتخذت من الإلحاد أيديولجية لها وقامت بإشاعته وحمايته كما صنعت روسيا والدول الاشتراكية التى تدور فى فلكها حيث حاولت إلغاء فكرة وجود الله كلية .

ومن هنا نلاحظ أن الإلحاد نشأ (فى أوروبا) لأسباب بعيدة عن طبيعة الدين كدين فلو أن النصرانية استمرت كما هى ديانة توحيد وتنزيه كما نزلت على عيسى لما حدث هذا الانفصام بين العقل والإيمان ولكن حين التوت العقيدة وانحرفت عن منهج السماء حدث ما حدث .

ولو أن المفكرين الغربيين قد بحثوا عن عقيدة سماوية أخرى مثل الإسلام لوصلوا إلى الإله الحقيقى ولكن دفعهم الحقد والغضب إلى إنكار وجود الله كلية ولكن كيف نفسر ظاهرة الإلحاد نفسيا ؟

إن الإيمان بالله طبيعة النفس البشرية فهو غذاء للروح فالإنسان لا يستطيع أن يستقر فى هذا العالم بغير إيمان فهو لازم لوجوده ومن هنا كان الإلحاد مرضاً نفسياً وشذوذاً لأنه مناقض لطبيعة تكوين الإنسان مما يؤدى إلى الخلل فى كيانه .

فالإيمان ظاهرة طبيعية فى هذه الحياة ومن هنا كان الإنسان الملحد إنساناً

---

(١) المرجع السابق ص ٨٤ .

غير طبيعي بما نلاحظه على فكره من الحيرة واليأس والانعزال فالملحد بفكره يمثل شذوذاً فكرياً وخروجاً على إجماع العقلاء .

فهل يعقل أن يتفق الفلاسفة قديماً وحديثاً والعلماء بمختلف تخصصاتهم فضلا عن رجال الدين ـ هل يجمع كل هؤلاء على خيال أو ضلال ؟ كلا فهذا الإجماع من العقلاء لا يمكن أن يكون الأحق ولا يمكن أن يكون إجماعهم مصادفة أو اتفاقا وهذا ما يؤكد لنا الشذوذ الفكرى لهؤلاء الملحدين الذين ضلوا ضعاف العقل والعقيدة فساروا ـ وراءهم ـ من باب المخالفة للإجماع وحب الظهور ولفت الأنظار وبذلك يكونون مرضى نفسانيين يحتاجون إلى المعالجة أولا ـ قبل المناقشة ولو أنك راجعت تاريخ هؤلاء الملحدين الكبار أمثال : ماركس ونيتشه وفرويد ـ لوجدت أنه وراء كل واحد منهم قصة عجيبة هى التى أوصلته إلى ما وصل إليه(١) .

ومن هنا مثل فكرهم شذوذاً فكريا بالنسبة إلى إجماع المفكرين المعتدلين ولا أدرى ماذا نسمى هؤلاء ؟

هل نسميهم علماء ؟ كلا لا يمكن أن نطلق عليهم هـذا الاسم فالعلم يدعو

---

(١) معظم الملحدين تعرضوا لبعض مظاهر الابتلاء والاختبار الإلهى والذى تصوروه على أنه ظلم من الأقدار وقسوة من الدنيا عليهم فتاهوا فى دوامات من القلق والشك والحيرة وشعروا بالضياع حين لم يستسلموا لقدر الله ففاضت قلوبهم بالحقد والحسد على خالق هذا الكون حتى أنكروه وادعوا أن الكون مخلوق بالمصادفة ، ذلك أن الشك والحيرة والقلق هى المقدمة الحتمية للإلحاد إن لم يكن هناك صمام للأمان هو الإيمان بقضاء الله وقدره ، الذين آمنوا ولم يلبسوا إيمانهم بظلم أولئك لهم الأمن وهم مهتدون ، فالأمن هو صمام الأمان النفسى إزاء كل محاولات التمزق والشك والصراع والقلق والضياع التى سقط فى هويتها الملحدون مع أنهم كانوا مؤمنين فى بداية حياتهم وبعضهم كان من أسر القساوسة والكهنة .

إلى الإيمان ويثبت وجود الله سبحانه وتعالى والعلماء الحقيقيون أثبتوا ذلك هل فلاسفة ؟ كلا إن الفلاسفة الحقيقيين أثبتوا وجود الله سبحانه وتعالى بعشرات البراهين قديماً وحديثاً كما سنرى .

من هؤلاء ؟

رجال لا ينطبق عليهم اسم العلماء ولا اسم الفلاسفة ولا اسم رجال الدين بالطبع ؟

فماذا نسميهم ؟

لا مفر من التسمية الحقيقية أنهم مجانين يحتاجون إلى العلاج النفسي حتى تزول عنهم أعراض المرض ؟

وهنا سوف يعودون هم ومن ضللوهم إلى طريق العلم والدين والفلسفة « الإيمان بوجود الله » .

ولعل من المفيد هنا أن نعرض - أولا لمنهج القرآن في الاستدلال على وجود الله ومزايا هذا المنهج ثم نعقب ذلك بأدلة المتكلمين .

المبحث الثانى

فى المنهج القرآنى

فى الاستدلال على وجود الله تعالى

كان الله ولا شىء معه ، ثم أراد وجود هذا الكون ، وإذا أراد الله وجود شىء قال له : « كن » فيكون .

(إنما أمره إذا أراد شيئاً أن يقول له كن فيكون) سورة (يس) .

وقد خلق الله الأرض ، ثم خلق الإنسان ، وجعله خليفته فى الأرض . ثم أبان له الغاية من خلقه ومن خلافته هذه الغاية التى تنحصر فى معرفة الخالق ، والتعبد له ، والسير فى ذلك الطريق دون تنكب أو انحراف . يقول تعالى :

(وما خلقت الجن والإنس إلا ليعبدون) « الذاريات » .

ولقد شاءت حكمة الله — وهو أحكم الحاكمين — أن يمد الإنسان بما يساعده على تحقيق الغاية التى خلقه من أجلها وهى معرفته ، وعبادته والانتظام فى سلك طاعته .

ومن هنا فلقد أنعم الله على الإنسان بالعقل ، أداة فهم ، وآلة معرفة . . ولكن العقل لا يستطيع العمل فى فراغ ، دون شاهد أو دليل ، ولذلك فلقد بث الله دلائل وجــوده ، وشواهد عظمته وقدرته فى كل نواحى الوجود ، ومناحى الحياة .

دلائل فى السموات ، وفى الأرض ، وفى الكائنات .

دلائل حسية ، ودلائل عقلية .

دلائل ظاهرة ، ودلائل خفية .

دلائل جامدة ، ودلائل حية .

دلائل مكانية ، ودلائل زمانية .

الوجود كله شاهد حق ، ودليل صدق على وجود الله ـ جل جلاله ـ .

الوجود كله شاهد حق ينطق بكل لسان ، ويفهم بأوضح بيان ، ويخاطب الحس والجنان .

يخاطب العين بلغتها ، والأذن بلغتها ، والذوق بلغته واللمس بلغته . يخاطب العين بلغة البصر ، فتبصر فى الألوان قدرة الله ، وتبصر فى المخلوقات وشئون تصريفها عظمة الله ، وتبصر فى الوجود كله حكمة الله ، فى تناسقه وتناغمه ومجاورة الخير للشر ، بل وتداخلهما وتمخض كل منهما فى نهاية الأمر عن حكمة عليا ، وغاية سامية هى مراد الله سبحانه وتعالى .

الوجود كله شاهد حق ، ودليل صدق على وجود الله ـ جل جلاله ـ .

يخاطب العقل والجنان ، وكل ذرة فى الوجود تأخذ بيد العقل لتدله على خالقه واجب الوجود .

فالسماء وأفلاكها ، والأرض وسكانها ، والبحار وعوالمها والليل والنهار ، والشموس والأقمار . كل هذه نصبها الله شواهد على وجوده ، ودلائل على عظمته وقدرته . وكل هذه مجالات خصبة يعمل فيها العقل لينتج منها معرفته بربه ، خالقه وبارئه جل جلاله .

وكان يمكن أن يترك الله الإنسان بعد أن هيأ أمام عقله كل هذه السبل التى أشرنا إليها ، والتى تهدى إلى الحق وإلى طريق مستقيم .

ولكن الله الرحمن الرحيم لم يترك الإنسان عند هذا الحد ، وإنما شاءت رحمته بعد أن أمد الإنسان بطريق الهداية الذاتية أو الداخلية ، أن يمده بطريق الهداية من خارج نفسه .

هذا الطريق الخارجي هو طريق الرسل والرسالات . ومن ثم فلقد بعث الله الأنبياء مبشرين ومنذرين ، ليأخذوا بيد البشرية إلى طريق الله ، فيصلوا حبال الناس بحبل الله خالقهم ورازقهم جل جلاله

وكان محمد — عليه الصلاة والسلام — خاتم الرسل كلهم ، وكانت رسالته أكمل الرسالات كلها . لأنها الرسالة الخاتمة التي ورثت الرسالات السابقة وهيمنت عليها .

ولقد جاء القرآن الكريم فنصب الأدلة على وجود الله — تبارك وتعالى — كثيرة ومتنوعة . ولقد سلك القرآن الكريم استدلاله على وجود الله تعالى منهجا فريدا لم يسبق إليه . وكان ذلك المنهج مستمداً من طبيعة القرآن الكريم ومن رسالته .

فالقرآن الكريم كتاب سماوي نزل وخاطب الناس على اختلاف الأشكال والألوان ، وعلى امتداد الزمان والمكان .

ومن هنا فلقد خالف القرآن بين الأدلة التي فصنها لإثبات وجود الله تعالى ومعرفته والوصول إليه ، فجعل القرآن هذه الأدلة درجات ، وأقامها طبقات ، ووضعها في قالب تتقبله العقول على اختلافها ، وتستسيغه الأفهام على تباعد درجاتها .

فمن هذه الأدلة ما هو موجه إلى العقول الساذجة والأفهام الكليلة ومنها ما هو موجه إلى العقول المتوسطة الفهم والإدراك .

ومنها ما هو موجه إلى الخاصة من ذوي العقول الذكية والإدراكات القوية ومنها الأدلة الحسية ، ومنها الأدلة التي تحتوي على الحس والعقل متعاونين ومنها الأدلة العقلية التي لا دخل للحس فيها .

ونحن نستطيع أن نسلك الأدلة القرآنية على وجود الله تعالى في ثلاث

درجات متمايزة ، كل درجة منها تخاطب فئة من الناس غير الفئة التى تخاطبها كل من الدرجتين الأخريين .

الدرجة الأولى : فى هذه الدرجة يخاطب الله تبارك وتعالى فى كتابه العزيز أولئك السذج من العوام الذين لا يملكون من قوة الفهم ، أو ذكاء العقل أو دقة الإدراك ما يرتفع بهم عن مستوى الأرض وما يدب عليها ، أو مستوى أقدامهم وما يقع تحتها .

وقد نصب الله الأدلة لهؤلاء من نوع ما يفقهون ، وعلى قدر ما يعقلون ولذلك فلقد جاءت أدلة وجود الله لهذه الفئة من نوع ما يشاهدونه من أرض مبسوطة ، وسماء مرفوعة ، ومخلوقات مألوفة .

يقول الله تبارك وتعالى موجها نظر هذه الفئة إلى دليل واحد :

« أفلا ينظرون إلى الإبل كيف خلقت ؟ وإلى السماء كيف رفعت ؟ وإلى الجبال كيف نصبت ؟ وإلى الأرض كيف سطحت ؟ فذكر إنما أنت مذكر »[1] .

وهذا الدليل هو من طبقة الدليل العربى المشهور الذى يقول على لسان البدو والسذج .

إذا كانت البعرة تدل على البعير ، والأثر يدل على المسير ، أفسماء ذات أبراج ، وأرض ذات فجاج ، وبحار ذات أمواج ، أفلا تدل على اللطيف الخبير ؟

وليس من شك فى أن قارىء هذه الآيات من كتاب الله ، مهما كان حظه من الفهم ضئيلا ، ومهما كان تحصيله من الثقافة قليلا فإنه لن يجد مشقة فى التجاوب معها ، والإفادة منها ، والوصول إلى الله عن طريقها .

---

(١) سورة الغاشية الآية ١٧ - ٢١ .

الدرجة الثانية ـ طريق الأسباب والمسببات الظاهرة :

وفى هذه الدرجة يخاطب الله تعالى من الناس من هم فى درجة أعلى ممن هم فى الدرجة السابقة .

وهنا يرتفع الله بالإنسان درجة عن النظر الحسى فقط ، إلى الاستدلال المنطقى ، وذلك عن طريق المسببات والبحث عن أسبابها والمعلولات الظاهرة والتفكر فى عللها .

يقول الله تبارك وتعالى :

« الله الذى رفع السموات والأرض بغير عمد ترونها ، ثم استوى على العرش وسخر الشمس والقمر كل يجرى لأجل مسمى ، يدبر الأمر ، يفصل الآيات ، لعلكم بلقاء ربكم توقنون ، وهو الذى مد الأرض وجعل فيها رواسى وأنهاراً ، ومن كل الثمرات جعل فيها زوجين اثنين ، يغشى الليل والنهار ، إن فى ذلك لآيات لقوم يتفكرون ، وفى الأرض قطع متجاورات وجنات من أعناب وزرع ونخيل صنوان وغير صنوان يسقى بماء واحد ، ونفضل بعضها على بعض فى الأكل ، إن فى ذلك لآيات لقوم يعقلون »(١) .

الدرجة الثالثة ـ طريق الأسباب والمسببات الخفية :

وفى هذه الدرجة خاطب الله ـ تبارك وتعالى ـ أصحاب العقول القوية والأفهام الذكية ، والنظر السليم ، والفهم القويم .

وهذه الدرجة كسابقتها تقوم على الأسباب والمسببات ، والعلل والمعلولات ، ولكنها تختلف عنها فى أن هذه أخفى من السابقة ، وأدق منها ، وتحتاج إلى دقة فى الفهم ، وعمق فى النظر والاستدلال .

---

(١) سورة الرعد الآية ٢ - ٤ .

يقول تعالى :

« وفى أنفسكم أفلا تبصرون »[1] .

فالآية الكريمة تلفت الأنظار والعقول إلى التفكير فى كيفية خلق الإنسان ، وإبداعه ، وما فى ذلك كله من آيات الإعجاز والقدرة .

والنظر فى النفس له جانبان :

الجانب الأول : جانب مادى :

ويتمثل فى المادة التى خلق منها الإنسان .

يقول تعالى :

« فلينظر الإنسان مم خلق ؟ خلق من ماء دافق ، يخرج من بين الصلب والترائب ، أنه على رجعه لقادر ، ثم تبلى السرائر »[2] .

ويتمثل كذلك فى مراحل تكوين الإنسان .

يقول تبارك وتعالى مشيرا إلى هذه المراحل . ولكى تكون هذه الإشارة معينا يستقى منه الإنسان الأدلة على قدرة الله ، وعظمة الله ، وحكمة الله :

« ولقد خلقنا الإنسان من سلالة من طين ، ثم جعلناه نطفة فى قرار مكين ، ثم خلقنا النطفة علقـــة ، فخلقنا العلقة مضغة ، فخلقنا المضغة عظاما ، فكسونا العظام لحما ، ثم أنشأناه خلقا آخر فتبارك الله أحسن الخالقين »[3] .

ويتمثل كذلك فى الموت والبعث .

---

(١) سورة الذاريات الآية ٢١ .
(٢) سورة الطارق الآية ٥ - ٩ .
(٣) سورة المؤمنون الآية ١٢ - ١٤ .

يقول تعالى :

« ثم إنكم بعد ذلك لميتون ، ثم إنكم يوم القيامة تبعثون »[١] .

ولقد جمع الله شأن الإنسان من بدايته إلى نهايته وبعثه فى الآية الكريمة :

« منها خلقناكم ، وفيها نعيدكم ، ومنها نخرجكم تارة أخرى »[٢] .

هذا شأن الجانب المادى من النفس الإنسانية .

الجانب الثانى : جانب معنوى :

ويتمثل فى جوانب النفس التى لا دخل للمادة فيها .

والنفس الإنسانية فيها جوانب معنوية كثيرة ، تدعو إلى التفكير والتدبر .

كيف يعمل الإنسان ؟ كيف يفكر ؟

كيف يهتدى ؟ وكيف يضل ؟

كيف يذكر ؟ وكيف ينسى ؟ بم يذكر وبم ينسى ؟

أبالعقل ؟ ولكن ما العقل ؟ وكيف يعمل ؟ وما قوانين عمله ؟ .

هذه كلها أسئلة تدور حول جوانب فى النفس غير مادية لا يعرف جوابا عنها . والجواب الوحيد أنها صنع الله الذى أتقن كل شىء ، والذى أعطى كل شىء ثم هدى .

والقرآن الكريم يضع هذه الجوانب الخفية فى النفس الإنسانية حقلا خصبا يوجه إلى العقول المستنيرة ، والأشخاص ذوى الثقافات العالية يصلون عن طريق التفكير فى هذه الجوانب الدقيقة إلى الإقرار بوجود خالقها ومبدعها الذى يستحيل أن يخلقها غيره ، أو يبدعها سواه .

---

(١) سورة المؤمنون الآية ١٥ - ١٦ .

(٢) سورة طه الآية ٥٥ .

هذا منهج القرآن الكريم فى الاستدلال على وجود الله تبارك وتعالى وهو منهج جاء يخاطب العقول كلها ، والناس على اختـــلاف مستوياتهم الذهنية والثقافية . ذلك أن القرآن الكريم أنزل إلى الناس كافة ، وإلى الخلق أجمعين ، فلم يخاطب طائفة من الناس دون طائفة ، ولم يمن بفريق على حساب فريق ، وإنما عنى بالجميع ، فبث الأدلة على وجود الله فى ثنايا آياته وبصورة تناسب جميع المستويات ، وبذلك كانت الأدلة على وجود الله فى متناول الجميع من كتاب الله .

ففى أى مكان يتصفح المتصفح كتاب الله تقع عينه على الأدلة الباهرة التى تستولى على العقول والقلوب ، وتستهوى الأفئدة والألباب ، وتأخذ بيد الإنسان إلى خالقه جل جلاله .

ولقد حاول كثير من المفكرين أن يفهموا الأدلة على وجود الله تبارك وتعالى وكان لكل مفكر منهجه الخاص به . ولكن هؤلاء المفكرين قد اتفقوا على شىء واحد ، هو أنهم كانوا يضعون الأدلة على وجود الله لأنفسهم لا لغيرهم . فالمفكر من هؤلاء يجهد نفسه فى إقامة الدليل على وجود الله .

وكان هذا الدليل يخرج صورة لنفسية صاحبه ، وثقافته ، ونوع هذه الثقافة فالأدلة التى وضعها الفلاسفة لا يفهمها إلا فلاسفة أمثالهم ، وكذلك الأصوليون والمتكلمون .. إلخ .

ولقد أتى على المفكرين حين من الدهر كانوا يقيمون هذه الأدلة لا للتدليل على وجود الله ، ولكن لإظهار براعتهم وذكائهم ، فكان المفكر يقيم الدليل على وجود الله فى الظاهر ، وأما فى الحقيقة فهو دليل على براعته ومدى تمكنه فى وقته .

وبسبب هذه المظاهر سودت مئات ومئات من الصفحات ، فى وضع الأدلة ثم فى تفنيدها وإظهار قصورها ، ثم فى وضع غيرها وهكذا . والمطلع على ما كتبه الفلاسفة والمتكلمون والأصوليون فى هذا السبيل يجد ركاما هائلا

ومعارك طاحنة حول هذا الموضوع ، والدافع الأول فى الجانب الأكبر من كل هذا إنما هو التظاهر وإظهار البراعة والتمكن فى فن الجدل والمناقشة .

ولو أنصف الجميع لأراحوا واستراحوا ، ولكان حسبهم - فى هذا المضمار - ما جاء فى كتاب الله تعالى ، الذى جمع فأوعى ، فهو وحده الذى لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه ، تنزيل من حكيم حميد ، وهو وحده الذى يهدى إلى الحق وإلى صراط مستقيم .

مزايا المنهج القرآنى

سنحاول هنا أن نلمح إلى شىء من المزايا التى انفرد بها المنهج القرآنى فى الاستدلال على وجود الله - تبارك وتعالى - ، وعلى صفاته وأفعاله . ونقول : إلى شىء من هذه المزايا ، لأن حصر هذه المزايا ، ليس يدخل تحت استطاعة بشر . فالقرآن الكريم دائما فيه الجديد . وهذا الجديد يشمل كل موضوع يتناوله . وكل مجال يتطرق إليه . ومن هنا كان ميدان الاجتهاد للتوصل إلى هذا الجديد مفتوحا دائماً أمام كل مسلم صادق النية ، سليم الطوية ، عنده قدر من الذكاء ، وقدر أكبر من توفيق الله سبحانه .

ومن الواضح أن كل ميزة نذكرها للمنهج القرآنى ، يوجد فى مقابلها نقص فى المناهج البشرية . وهذا النقص هو الذى يجعل ما فى القرآن امتيازاً . لذا ، فلعله من الأوفق أن نشير بجانب كل ميزة فى المنهج الربانى ، إلى ما يقابلها من نقص فى المنهج الإنسانى .

على أنه ينبغى علينا أن ننبه هنا إلى مرادنا هنا من استعمال لفظة (منهج) بجانب فعل الحق - سبحانه وتعالى - ، من حيث إن المراد بالمنهج هو مجموعة القواعد التى يتكون أسلوبا معينا يلتزمه الفاعل بجانب فعل ما ، وهذا الالتزام يعتبر قيداً على الفاعل ، ولا يخرجه من هذا أن يكون هو نفسه مخترع تلك القواعد ، أو الواضع لهذا المنهج . فالفاعل لابد أن يخضع للمنهج حتى لو كان هو واضعه . والمنهج - بهذا المعنى - يعتبر قيداً يحد من حرية الفاعل ، ويضعه فى إطار من الجبر ، ونحن لا نقصد هذا المعنى حين نتكلم عن فعل الحق - سبحانه وتعالى - فالحق - تعالى - منزه عن الجبر وله الإرادة والمشيئة التامة المطلقة . ولكننا نقصد من ذلك أن نلمس تلك الأسس التى امتاز بها أسلوب القرآن عن الاستدلال ، وأن نصوغ من هذه الأسس منهجاً نتبعه نحن ، إذا أردنا أن نقوم بشىء يستحق الذكر .

وأهم ما استطعنا أن أصل إليه من مميزات هذا المنهج ما يلي :

أولا : أن القرآن الكريم فى أدلته يخاطب الناس جميعا ، بكل طوائفهم وفئاتهم . والقرآن يرعى تلك الفوارق الضرورية فى الفهم والوعى والثقافة ، وبمراعاة جميع فوارق الإدراك . فيخاطب الجاهل الساذج بأدلة تتفق مع إدراكه ، ويخاطب الذكى العالم بأدلة تتفق مع ذكائه وعلمه ، ويخاطب الذين هم بين ذلك من مستويات على قدر مستوياتهم . وقد سبق أن أوضحنا ذلك فى الفقرات السابقة .

وإلى جانب هذه الميزة للمنهج القرآنى ، نرى ذلك النقص الواضح فى منهج الفلاسفة والمتكلمين حين يضعون أدلتهم لطائفة معينة من الناس، تاركين الطوائف الأخرى همَلا دون عناية .

ثانياً : أن القرآن الكريم يخاطب الإنسان بجانبه الوجدانى والعقلانى :

فالإنسان مركب من جانب وجدانى ، وجانب عقلانى ، وكلا من هذين الجانبين له الأسلوب الذى يعالج به . فليس يقنع الجانب الوجدانى ما يقنع الجانب العقلانى فالجانب الوجدانى له أسلوب يعالج به غير ذلك الأسلوب الذى يعالج به الجانب الآخر . وحين نقتصر فى محاولاتنا إقناع الإنسان بقضية ما على مخاطبة جانب واحد ، فإن تلك المحاولات تفشل يقينا ، ولا تثمر الثمرة المرجوة ، وقصارى ما نصل إليه فى تلك الحال هو أن نخلق نوعا من الشك والحيرة لدى الإنسان الذى نتعامل معه ، ولكننا - أبدا - لا نصل به إلى مرتبة اليقين ، لأن الوصول إلى تلك المرتبة يتطلب تضافر العقل والوجدان جميعا .

إذا عرفنا ذلك استطعنا أن نضع أيدينا على العلة ومكمن الداء فى تلك[1] الحال المحيرة حين ترى دليلا من الأدلة قد صيغ على قدر كبير من الدقة والسبك المنطقى . ولا تكاد تضع يدك على خلل فى منطق فيه . ولكنك - رغم ذلك -

---

(١) راجع محاضرات فى علم الكلام د / محمد أبو الفيض المنوفى .

تجده عديم الثمرة ، عقيم الإنتاج ، لا يشعرك بشيء من اليقين فيما سبق من أجله ، ولا تحس بأنه يفرض عليك شيئا أو يلزمك بشيء ، وما ذلك إلا لأنه أهمل جانبا مهما من جانبي شخصية الإنسان .

وإنك لو علمت أن الدين في كل قضاياه يعتمد في كل قضاياه على الجانب الوجداني أكثر من اعتماده على الجانب العقلاني ، فإنك تدرك أن الأدلة التي صيغت بأسلوب عقلي محض لم تفقد الجانب المهم فحسب ، بل فقدت الجانب الأهم ، حين عريت عن كل ما يخاطب الوجدان ويأسره .

هذا بخلاف أدلة الفلاسفة والمتكلمين التي تعتمد على أسس نظرية ، أو تحتوي على أمور موضوعية ، لكنها لا تدرك بسهولة . فدليل الإمكان ـ على سبيل المثال ـ يعتمد على تقسيمات منطقية محضة . تفتح المجال لكثير من الجدل واللجاج . ودليل الحدوث يعتمد على أمور موضوعية ، ولكنها مصوغة صياغة نظرية تجعل إدراكها صعب المنال على المتخصصين ، فضلا عن غيرهم . فضلا عن أن كل مقدمة من مقدمات الدليل تحتاج في إثباتها إلى دليل ، وقد يحتاج الدليل إلى دليل آخر ، وهكذا ، ووسط ركام الأدلة ، وأدلة الأدلة تصاب النفس بالسأم ، وتنصرف عن مقصودها الأصلي[1] .

ثالثاً : أن الأدلة القرآنية تعتمد على ما ركزه الله ـ سبحانه ـ في الفطرة الإنسانية من السعي إلى معرفته ـ تعالى ـ والدينونة له : ولذا فالقرآن الكريم لا يسوق الأدلة على وجود الله ـ سبحانه ـ بشكل مباشر ، ولكنه يعتمد على البذرة المغروسة في فطرة الإنسان ، فهو يغذيها ويحميها وينميها .

ومن هنا نجد أدلة القرآن الكريم كلها تقوم على لفت الأنظار إلى قدرة الله

---

(١) راجع محاضرات شرح السنوسية الكبرى تحقيق د/ محمد أبو الغيط الفرت الناشر مكتبة الأزهر .

ـ سبحانه ـ وعظيم إبداعه ، وجليل صنعه ، وجزيل نعمه على خلقه ، والذى يقرأ حديث القرآن الكريم عن وجود الله ـ سبحانه ـ ، لا يكاد يستشف منه أنه حديث إلى منكر لوجود الله ـ تعالى ـ . بقدر ما يشعر أنه حديث إلى غافل عن ذلك الوجود . فكأن الاعتراف واقع ، ولكن الداء فى الغفلة عما يجب لهذا الموجود . وحديث القرآن الكريم ـ على هذه الكيفية ـ يلفت انتباه الإنسان إلى فطرته التى لوثها وانحرف بها الوسواس الخناس ، ويمهد الطريق لعودة الإنسان إلى الإيمان بربه ، وذلك بإشعاره أنه ليس من شأنه أنه يكون منكرا ، بل غافلا . واقرأ ـ على سبيل المثال ـ قول الحق سبحانه .

يقول تعالى :

« قل من يرزقكم من السماء والأرض ؛ أمن يملك السمع والأبصار ؟ ومن يخرج الحى من الميت ويخرج الميت من الحى ؟ ومن يدبر الأمر ؟ فسيقولون الله فقل أفلا تتقون ؟ فذلكم الله ربكم الحق ، فماذا بعد الحق إلا الضلال ، فأنى تصرفون[1] ؟ .

رابعا : أن القرآن الكريم لا يسوق الدليل على صورة عامة مجملة ، ولكنه يسوق الأدلة على هيئة جزئية مفصلة ، وبذلك يغنى عن التفصيل بعد ذلك ، وما يحتويه التفصيل من تفريعات تلفت الانتباه عن الهدف الأصلى ، فضلا عن أن الأمور الجزئية تدركها النفس بسهولة ويسر ، واقرأ فى ذلك ـ بالإضافة إلى الآيات السابقة قوله عز وجل :

يقول تعالى :

« هو الذى أنزل من السماء ماء لكم منه شراب ومنه شجر فيه تسيمون »

---

(١) سورة يونس الآية ٣١ ، ٣٢ .

ينبت لكم به الزرع والزيتون والنخيل والأعناب ومن كل الثمرات ، إن في ذلك لآية لقوم يتفكرون ، وسخر لكم الليل والنهار والشمس والقمر ، والنجوم مسخرات بأمره ، إن في ذلك لآيات لقوم يعقلون .. إلى قوله — تعالى — وإن تعدوا نعمة الله لا تحصوها (١) » .

وذلك على عكس الأدلة التي اخترعها الفلاسفة والمتكلمون ، فهي أدلة تقوم على التعميم ثم تنتقل إلى التفصيل . وقد تحتاج التفصيل إلى تفصيل . وهذا من شأنه أن ينفر النفوس ويسئمها ويصرفها عن الهدف المقصود .

خامساً : أن القرآن الكريم ينوع من الأدلة التي يذكرها في المجال الوحيد . وتستطيع في أي مجال يتكلم فيه القرآن عن عظيم صنع الله — سبحانه — أن تجد مجموعة من الأدلة المتسقة المرتبة ترتيباً بديعاً . بحيث لا تقف من بديع صنع الله — سبحانه — على مثال واحد ، بل أمثلة كثيرة متعددة ومتنوعة . فأنت تجد نفسك محاصراً بهذه الأمثـــلة التي تأخذ بلبك ، وتأسر فؤادك ، ولا تدعك إلا وقد أسلمت نفسك للحكيم الخبير . واقرأ في ذلك — بالإضافة إلى الآيات السابقة .

قوله تعالى :

« ومن آياته أن خلقكم من تراب ثم إذا أنتم بشر تنتشرون ، ومن آياته أن خلق لكم من أنفسكم أزواجاً لتسكنوا إليها وجعل بينكم مودة ورحمة ، إن في ذلك لآيات لقوم يتفكرون ، ومن آياته خلق السموات والأرض واختلاف ألسنتكم وألوانكم ، إن في ذلك لآيات للعالمين ، ومن آياته منامكم بالليل والنهار وابتغاؤكم من فضـــله ، إن في ذلك لآيات لقوم يسمعون ،

---

(١) سورة النحل الآية ١٠ - ١٧ .

ومن آياته يريكم البرق خوفاً وطمعا ، وينزل من السماء ماء فيحى به الأرض بعد موتها ، إن فى ذلك لآيات لقوم يعقلون . ومن آياته أن تقوم السماء والأرض بأمره . ثم إذا دعاكم دعوة من الأرض إذا أنتم تخرجون ، وله من فى السموات والأرض كل له قانتون ، وهو الذى يبدأ الخلق ثم يعيده . وهو أهون عليه ، وله المثل الأعلى فى السموات والأرض . وهو العزيز الحكيم »[١] .

---

(١) سورة الروم الآية ٢٠ - ٢٧ .

المبحث الثالث

فى منهج الكلاميين
فى الاستدلال وتقييم هذا المنهج

يبنى المتكلمون استدلالهم على وجود الله تعالى على أساس إثبات حدوث العالم ذهابا منهم إلى أن الحدوث هو العلة المحوجة إلى المؤثر وأنه إذا ثبت أن العالم حادث كان لابد له من محدث يخرجه من العدم إلى الوجود وهو الله تعالى وتتمثل براهنتهم على وجود الله فى الأدلة الآتية :

١ — دليل الجوهر الفرد :

يعد أبو الهذيل العلاف المعتزلى أول متكلم قال بهذا الدليل ثم تابعه فى ذلك غيره من المتكلمين معتزلة وأشاعرة ويتلخص هذا الدليل فى أن العالم يتألف من أجسام متميزة تتقلب عليها أحوال تعرض لها ثم تنتقل منها لتحل مكانها أعراض أخرى من الأشكال والألوان والحركة والسكون والاجتماع والافتراق والنمو والانحـــدار وغير ذلك من التغيرات التى تطرأ على جميع الكائنات وهذه الأجسام تقبل القسمة تدريجيا حتى تنتهى إلى أجزاء لا تتجزأ وهى التى يطلقون عليها اسم الجواهر الفردة فإذا كانت هذه الجواهر لا تخلو من الأعراض وكانت الأعراض حادثة بسبب تغيرها وعدم استمرارها وجب أن تكون الجواهر حادثة كذلك لأن مالا يخلو عن الحوادث فهو حادث تبعا لمبدأ أم الكلامى المشهور .

ويبنى على ذلك أن يكون العالم محدثا فى جواهره وأعراضه فلابد له من محدث يخرجه من العدم إلى الوجود وهو الله تعالى [٢] وقد أثار ابن رشد

(١) مناهج الأدلة فى عقائد أهل الملة ص ١٣٥ ، ١٣٧ ومقدمته تحقيق دكتور محمود قاسم تأليف ابن رشد .

عدة ملاحظات حول هذا الدليل نجملها فيما يأتى :

أولا : هذا الدليل — فيما يرى ابن رشد — دليل جدلى متكلف يصعب على العقول أن تدركه وذلك لطول المقدمات التى يتألف منها ومن ثم فإنه يخفى على كثير من أهل الرياضة فى صناعة الجدل فضلا عن عامة الناس .

ثانيا : هذا الدليل ليس برهانا ولا مفضيا بيقين إلى وجود الله وذلك لأنه يقوم على مقدمات مشكوك فى صحتها . مثال ذلك : أن المقدمة القائلة بأن الأجسام تتألف من جواهر فردة لا تقبل القسمة . غير مسلمة . عند كل الفلاسفة ، إذ ينكر بعضهم وجود الجوهر الفرد ويرون أن كل جسم قابل للقسمة إلى غير نهاية وليس معنى فساد الجسم أو انحلاله أنه ينحل إلى أجزاء لا تتجزأ بل معناه ذهاب هيئته الخاصة التى يتألف الجسم منها ومن المادة .

كذلك فإن المقدمة القائلة بأن الأعراض حادثة ليست بدهية أو مؤكدة بالنسبة لجميع الأعراض فهناك أعراض لا تكفى التجارب والملاحظات فى إثبات حدوثها مثل حركة الأجرام السماوية وأشكالها وأيضا فإن الزمان من الأعراض ومع هذا يعسر تصور حدوثه وذلك لأن كل حادث يجب أن يتقدمه العدم بالزمان فإن تقدم عدم الشىء لا يتصور إلا من جهة الزمان .

وهذه الشبهة وحدها دليل على أن برهان المتكلمين ليس منطقيا ولاعلميا لأن البرهان فى الحقيقة هو الدليل المنطقى الحاسم الذى يقضى كل شبهة ويقطع الطريق على كل اعتراض يمكن أن يثار فى وجهه ومن ثم يفرض نفسه على العقل فرضا .

ثالثا : يضاف إلى ما سبق أن هذه الطريقة التى لجأ إليها المتكلمون ليست هى الطريقة السهلة الواضحة التى ذكرها القرآن الكريم والتى أراد الله تعالى لعباده أن يتفهموها فى الإيمان بوجوده[1] ويرى ابن تيمية — على غرار ابن رشد —

(١) ابن رشد مناهج الأدلة ص ١٣٥ - ١٤١ ومقدمته ص ١٣ .

أن طريقة الجوهر الفرد التي استخدمها المتكلمون في البرهنة على وجود الله طريقة معقدة يصعب تقرير المقدمات التي تتركب منها لما تتسم به هذه المقدمات من طول وخفاء وتفريع يتعذر معه ثبوت القضية التي يراد البرهنة عليها فضلا عن أنها طريقة مبتدعة مذمومة في الشرع لأنها تتنافى مع الطريقة القرآنية التي جاءت بها الرسل عليهم السلام ودان بها سلف الأئمة وأئمتها (١) .

وفي اعتقادنا أن ابن رشد وابن تيمية على حق فيما أبدياه من مآخذ على هذه الطريقة لأن الإيمان بوجود الله تعالى هو لب العقيدة وجوهر الدين فينبغي أن يقوم الحديث فيه على براهين واضحة جلية ومقدمات يقينية بدهية يمكن فهمها والتسليم بها دون مشقة ولا عناء وهذا الشرط غير متحقق في هذه الطريقة وليس أدل على ذلك من تلك المحاولات المضنية والجهود المكثفة التي بذلها المتكلمون أنفسهم لإثبات صحة المقدمات التي أسندوا إليها طريقتهم .

هذا إلى أن نظرية الجوهر الفرد - التي هي أساس طريقة المتكلمين - ليست إسلامية وإنما هي نظرية إغريقية وهي مذهب الذرات عند ديمقريطس ذلك المذهب الذي كان موضع مناقشة وشك في العصر القديم استخدم في إثبات قدم العالم وفي إنكار وجود الله فهل يرضى المتكلمون لأنفسهم — وهم المنافحون عن العقائد الإيمانية - أن يعتمدوا في برهنتهم على وجود الله تعالى على نظرية يونانية مشكوك فيها وهي في الوقت نفسه مؤدية — عند أصحابها — إلى قدم العالم لا إلى حدوثه كما أراد المتكلمون (٢) .

وليس لأحد أن يحتج للمتكلمين بأن العلم الحديث قد كشف عن وجود

---

(١) مقدمة مناهج الأدلة ص ١٣ د / محمود قاسم .

(٢) نظرية الجوهر الفرد عند المتكلمين أريد بها أساسا الرد على المادة القديمة التي قال بها أرسطو .

ذرات فإن فكرة ديمقريطس عنها وفكرة المتكلمين أيضا تختلف تماما عن فكرة العلماء المعاصرين [١].

ومن الإنصاف الحقيقة أن نقول ـ مع الدكتور محمود قاسم ـ أن مشكلة البرهنة على وجود الله تعالى لأكثر يسرا من أن يتخيل المتكلمون حلها طريقة الجوهر الفرد ولو رجع هؤلاء إلى المصدر الأول لدينهم ـ وهو القرآن ـ لوجدوا فى أدلته الغناء كل الغنـــاء ولرحموا عقول العامة ولما كلفوهم ما لا يطيقون [٢].

٢ — دليل إمكان العالم :

هذا هو الدليل الذى ينسبه ابن رشد إلى إمام الحرمين أبى المعالى الجوينى وقد ذكره الجوينى فى كتابه المسمى « العقيدة النظامية وهو ينبنى على مقدمتين :

إحداهما : أن العالم بجميع ما فيه جائز أن يكون على غير ما هو عليه من حيث حجمه وشكله وعدد أجسامه وحركاته فمن الممكن أن يصعد الحجر إلى فوق بدلا من أن يسقط نحو الأرض وأن تتحرك النار إلى أسفل بدلا من أن تصعد إلى جهة العلو ومن الجائز أن تنقلب الحركة الشرقية غربية والغربية شرقية بل إن من الممكن أن يحتل الكون بأسره مكانا آخر فى الفضاء غير الذى يشغله فى الوقت الحاضر [٣].

والمقدمة الثانية :

إن الممكن محدث فلابد أن يكون له محدث ، أى فاعل صيره بأحد الجائزين

---

(١) مقدمة مناهج الأدلة ص ١٢ ، ١٣ .
(٢) المرجع السابق ص ١٥ .
(٣) مقدمة مناهج الأدلة ص ١٥ .

أولى منه بالآخر وهو الله تعالى (١).

ويرى ابن رشد فى معرض نقده لهذا الدليل ـ أن المقدمة الأولى خطابية غير برهانية إذ يتبين كذبها فى بعض أجزاء العالم ، مثل كون الإنسان موجودا على خلقة غير هذه الخلقة التى هو عليها فإنا نحس بحواسنا أن لكل نوع من الأنواع خلقته الخاصة به وهى خلقة ثابتة لا تتغير وقد نهتدى إلى معرفة بعض الحكمة فى وجود نوع ما على هيئة خاصة مما يوحى إلينا بأن هناك أسبابا ثابتة أودعها الله سبحانه فى الكون كما يتبين الشك فى هذه المقدمة بالنسبة إلى بعض الأجزاء الأخرى من العالم مثل كون الحركة الشرقية غربية والغربية شرقية ، فإن من الجائز أن يكون لذلك علة غير ظاهرة بنفسها أو أن تكون من العلل التى تخفى على الإنسان ولا ريب فى أن هذه المقدمة تهدم فكرة علمية صادقة هى فكرة القوانين الثابتة التى أودعها الله تعالى فى الكون لينتظم بها أمر الحياة يضاف إلى ذلك أن هذه المقدمة مبطلة لحكمة الله تعالى فى وجود المخلوقات على ما هى عليه بالفعل لأن الحكمة فى جوهرها هى معرفة أسباب وجود الشىء على صفته الخاصة التى هو عليها ، وأى حكمة كانت تكون فى خلق الإنسان لو كانت جميع أفعاله وأعماله يمكن أن تتأتى بأى عضو اتفق أو بغير عضو حتى يتأتى الإبصار مثلا بالأذن كما يتأتى بالعين والشم بالعين كما يتأتى بالأنف .

وهكذا انتهى ابن رشد إلى القول بأنه لو لم تكن هناك أسباب ضرورية فى وجود الأمور المصنوعة ـ أى المخلوقات ـ على ما هى عليه لم تكن هناك صناعة أصلا ولا انتفت بذلك حكمة الخالق جل جلاله وهذا كله إبطال للمعنى الذى سمى الله به نفسه حكيم تعالى وتقدست أسماؤه عن ذلك .

كذلك يرى ابن رشد أن المقدمة الثانية القائلة بأن الممكن محدث غير ظاهرة

---

(١) مناهج الأدلة ص ١٤٤ .

بنفسها لأن العلماء اختلفوا حولها ذلك أن أفلاطون أجاز أن يكون الممكن أزليا وإن كان أرسطو قد منع ذلك — وهذا كما يقول ابن رشد — مطلب عويص يدق عن مدارك العامة ولا تتبين حقيقته إلا لأهل صناعة البرهان وهم العلماء الذين خصهم الله تعالى بعلمه وقرن شهادتهم فى القرآن بشهادته وشهادة ملائكته (١).

٣ — دليل الاختراع أو الخلق :

يستند هذا الدليل إلى الآيات القرآنية التى تلفت أنظار الناس إلى ظاهرة الخلق التى يحسونها فى أنفسهم أو يشاهدونها فيما وقعت عليه أبصارهم فإن الاختراع ظاهر فى أنواع الحيوان والنبات وجميع أجزاء العالم . ذلك أن المرء إذا نظر إلى الكون وما يحتوى عليه من كائنات وظواهر أدرك أن هذه الأشياء لم تحدث من تلقاء ذاتها ولا يمكن أن تكون وليدة المصادفة وإذن فمن الضرورى أن يكون هناك صانع خالق هو الذى أوجدها على هذا النحو ويلفت القرآن الكريم نظر الإنسان إلى ظاهرة الاختراع أو الخلق التى تتمثل فى وجود أشياء بعد إن لم تكن لكى يصل به إلى الإيمان بوجود إله قادر خالق لهذا العالم فيقول : « أم خلقوا من غير شىء أم هم الخالقون . أم خلقوا السماوات والأرض بل لا يوقنون »(٢).

ويقول : « فلينظر الإنسان مم خلق . خلق من ماء دافق . يخرج من بين الصلب والترائب (٣) ».

ويقول والله خلق كل دابة من ماء فمنهم من يمشى على بطنه ومنهم من يمشى

(١) المرجع السابق ص ١٤٤ ، ١٤٦ .
(٢) الطور آية ٣٥ - ٣٦ .
(٣) الطارق ٥ ، ٧ .

على رجلين ومنهم من يمشى على أربع يخلق الله ما يشاء إن الله على كل شيء قدير »[١] .

وقد كان هذا الدليل أحد الأدلة التي اعتمد عليها الجاحظ أحد متقدمي المعتزلة فهو يقول في أول كتابه : (الدلائل والاعتبار) : إن قوما أنكروا الأسباب والمعاني وقصروا عن تأمل الصواب والحكمة في الخلقة وأنكروا خلق (تقدير) الأشياء وزعموا أن كونها بإهمال لا صنعة فيه ولا تقدير »[٢].

وكأنه بذلك يرفض طريقة إمام الحرمين أبي المعالي المبنية على إمكان الصفات ثم يعبر عن منهجه في الاستدلال على وجود الإله المستند إلى العالم من حيث ما فيه من صنعة فائقة ونظام رائع بديع متمثل في حيوانه ونباته وجماده مما يشهد بضرورة وجود الخالق المبدع والمدبر المعظم فيقول : فإنك إذا تأملت العالم بفكرك وجدته كالبيت المبنى المعد فيه جميع عتاده : السماء مرفوعة كالسقف والأرض ممدودة كالبساط ، والنجوم منضودة كالمصابيح والجواهر مخزونة في معادنها كالذخائر وكل شيء منه لشأنه وما يراد منه الإنسان كالمالك للبيت المخول لما فيه وضروب النبات مهيأة لمآربه وصنوف الحيوانات مصرفة في مصالحه ففي هذا دلالة واضحة على أن العالم مخلوق بتدبير وتقدير ونظام وأن الخالق له واحد هو الذي ألفه ونظمه بعضه إلى بعض[٣] .

ثم يقول بعد حديثه البين الشيق عن حكمة خلق الشمس والقمر والنجوم وفائدة الليل والنهار والفصول الأربعة للإنسان والحيوان . . هل يخفى على ذي

---

(١) سورة النور آية ٤٥ — وراجع في هذا الصدد مناهج الأدلة لابن رشيد ص ١٤٤ ، ١٤٦ .

(٢) راجع رسالة الجاحظ وآراؤه الكلامية والفلسفية د. شوقي إبراهيم على .

(٣) الدلائل والاعتبار ص ٣ .

اب هذا تقدير مقدر لصواب وحكمة مقدر حكيم فإن قلت أن هذا قد اتفق أن يكون هكذا ، فما يمكنك أن تقول هذا فى دولاب تراه يدور لسقى حديقة فيها شجر ونبات فترى كل شيء من آلة مقدرا بعضها تلقاء بعض على ما فيه صلاح تلك الحديقة وما فيها وماذا يثبت هـــذا القول لو قلته ؟ وما الذى ترى الناس كانوا قائلين لك لو سمعوا منك هذا سوى أسفيه رأيك وتضليل عقلك أفتنكر أن تقول هذا فى دولاب خسيس مصنوع بحيلة تصهر لمصلحة قطعة من الأرض أنه كان بلا صانع ومقدر وتقدم على أن تقول : هذا الدولاب الأعظم المخلوق بحكمة تقصر عنها أذهان البشر اصلاح جميع الأرض وما عليها أنه شيء اتفق أن يكون بلا صنعة ولا تقدير ، ونقرأ فى كتابه : « الحيوان » ما يؤكد حرصه واهتمامه البالغ بما له سبحانه وتعالى فى كل شيء من آيات الإبداع وعظيم التدبير الدال عليه عز وجل مهما صغر ذلك الشيء وهان فى الفكر البشرى فيقول فى حديثه عن خصائص النمل مصورا بدقة بارعة تلك الخصائص والتصرفات العجيبة الدالة على المدبر الخبير « وقد علمنا أن الذرة تدخر الشتاء ثم يبلغ من تفقدها وحسن تخيرها والنظر فى عواقب أمرها أنها تخاف على الحبوب التى ادخرتها للشتاء فى الصيف أن تعفن وتسوس ويقبلها باطن الأرض فتخرجها إلى ظهرها لتيبسها وتعيد إليها حقوقها ولتضربها النسيم وينفى عنها اللخن والفساد ثم ربما كان بل يكون أكثر ما كان لديها وإن خافت أن تنبت نقرت موضع القطمير من وسط الحبة وتعلم أنها من ذلك الموضع تبتدىء وتنبت وتتقلب فهى تفلق الحب كله أنصافا فأما إذا كان الحب من حب الكزبرة فلقته أرباعا لأن أنصاف حب الكزبرة ينبت من بين جميع الحبوب [1] .

ونستشف من تلمس الجاحظ وتأملاته آثار الصنعة المتقنة وآيات الإبداع المحكم الماثل فى ملكوت السموات والأرض وما خلق الله من شيء صغيرا

(١) الحيوان جـ ٤ ص ٦٢٥ .

ودقيقا أو عظيما وجليلا كبيرا حتفاله رحمه الله بهذا النوع من الاستدلال على وجوده تعالى فهو يقول : ثم اعلم ان الجبل ليس بأدل على الله تعالى من الحصاة ولا الفلك المشتمل على عالمنا بأدل على الله من بدن الإنسان وأن صغير ذلك ودقيقه كعظيمه وجليله ولم تفترق الأمور في حقائقها وإنما افترق المفكرون فيها (١) وقد كان هذا الدليل أيضا أحد الأدلة التي اعتمد عليها الإمام أبو الحسن الأشعري شيخ أهل السنة في الاستدلال على وجود الخالق سبحانه وتعالى وقد عرضه في تلك الصورة المعروفة بطريقة التغيير أو حدوث الصفات والأعراض وتتلخص هذه الطريقة في أنه يرى تطور الإنسان في الخلق من النطفة إلى علقة ومن العلقة إلى مضغة لا يتم بنفسه لأن الإنسان في كماله لا يقدر على نقل نفسه من حال إلى حال آخر فإذا كان عاجزا ـ وقد كمل نموه ـ عن تغيير نفسه كان أعجز ، من باب أولى ، عن أحداث هذا التغيير في نفسه وهو في بدء تكوينه ويستطرد الأشعري فيذكر أمثلة تنتهي كلها إلى إثبات احتياج الموجود إلى صانع فيقول : « ورأيناه طفلا ثم شابا ، ثم شيخا . وقد علمنا أنه لم ينقل نفسه من حال الشباب إلى حال الكبر والهرم لأن الإنسان لو جهد أن يزيل عن نفسه الكبر والهرم ويردها إلى حال الشباب لم يمكنه ذلك فدلنا وصفنا على أنه ليس هو الذي ينقل نفسه في هذه الأحوال ، وأن له ناقلا نقله من حال إلى حال ودبره على ما هو عليه لأنه لم يجوز انتقاله من حال إلى حال بغير ناقل ولا مدبر (٢) .

كذلك عرض الإمام الماتريدي لهذا الدليل ، وسماه دليل التغير وعبر عنه بقوله : إن العالم لو كان موجودا من تلقاء نفسه لوجب أن يبقى على حالة واحدة لا يريم عنها أبدا لكنه متغير بالمشاهدة فلا بد إذن أن يوجد سبب لهذا التغير » .

---

(١) كتاب الحيوان ج ١ ص ٢٩٩ .

(٢) اللمع لأبي الحسن الأشعري ص ١٧ - ١٩ .

كما أشار إليه الباقلاني بقوله : (إن الإنسان إذا تفكر في خلق السماوات والأرض وخلق نفسه وعجائب صنع ربه أداه ذلك إلى صريح التوحيد لأنه يعلم بذلك أنه لابد لهذه المصنوعات من صانع قادر عليم حكيم) [١] .

ويعد الشهرستاني أحد العلماء الذين استنبطوا دليل الاختراع من آيات القرآن الكريم وقد بين أنه دليل العقل والشرع معا وذلك حيث يقول في عرضه لهذا الدليل : أن كل متفكر في نفسه وفي الأرض وما عليها وفي السماوات وما بينهن يعلم بالضرورة أن جميع ذلك مخترع مخلوق كما قال تعالى : « أفي الله شك فاطر السماوات والأرض » [٢] وأنه لابد من وجود خالق حكيم تنتهي إليه سلسلة هذه الموجودات والمحدثات مصداقا لقوله تعالى : « وأن إلى ربك المنتهى [٣]» ومن البين - كما يقول الشهرستاني - أن كل إنسان وحيوان يخلق من العدم ويتقلب في أطوار الخلقة حالا بعد حال بتأثير من الغير فنحن لم نكن شيئا مذكورا قبل أن نخلق ثم خلقنا وأصبحنا بعضا من موجودات هذا العالم كما قال سبحانه مخاطبا زكريا عليه السلام حين عجب من بشارة الله له بيحيي لأن امرأته كانت عاقرا وقد بلغ هو من الكبر عتيا : « هو علي هين وقد خلقتك من قبل ولم تك شيئا » [٤] .

ثم هذه النباتات الناشئة التي تتبدل عليها الأحوال لابد لها من منشيء مبدل وكذلك الكواكب السائرة المسخرة لابد لها من خالق مدبر) [٥] .

وقد أشار ابن تيمية إلى هذا الدليل في بعض مؤلفاته واعتبره جزءا من الطريقة المذكورة في القرآن وهي الطريقة التي جاء بها الرسل عليهم السلام وكان

---

(١) الإنصاف للباقلاني ص ٢١ .
(٢) سورة ابراهيم آية ١٠ .
(٣) سورة النجم ٤٢ .
(٤) سورة مريم ٩ .
(٥) توحيد أهل التوحيد ص ٨ ، ٩ .

عليها سلف الأمة وهو يستشهد فى هذا الصدد بما ذكره الله تعالى فى القرآن من خلق السموات والأرض واختلاف الليل والنهار وما يحدثه الله تعالى فى العالم من السحاب والمطر والنبات وغير ذلك من الحوادث وهكذا يتضح لنا أن دليل الاختراع هو دليل العقل والشرع فى آن واحد وقد وجه إلى هذا الدليل اعتراض مؤداه أنه ليس من الضرورى أن يكون للعالم المخترع فاعل أحدثه فقد يكون العالم فاعلا لنفسه وهذا الاعتراض ينم عن غفلة وجهالة .

وقد تصدى الإمام الباقلانى للرد عليه فذكر أن من المستحيل أن يكون العالم فاعلا لنفسه لأن منه الموات والأعراض التى لا يصح أن تحيا والفاعل لا يكون إلا حيا قادرا ، ثم إن الحى منه كان مواتا فى بدء أمره وجاهلا بنفسه وكيفية تركيبه ولا يجوز أن يصنع المحكمات إلا حى قادر عالم كذلك فإن العالم لا يجوز أن يكون كل شىء منه فعل غيره لأن المخلوق لا يفعل فى غيره شيئا إذ لو صح أن يفعل المحدث غيره وما هو مثل له لصح أن يفعل نفسه ولما استحال أن يكون كل شىء منه فعل غيره وجب أن يكون لجميع العالم خالقا غيره ليس منه وهو الله القادر الحى العالم (١).

ولا ريب فى أن دليل الاختراع أو الخلق يختلف كلية عن الدليلين السابقين من حيث إنه لا يقسم الموجود إلى جوهر وعرض ولا يعتمد على فكرة الإمكان التى تتنافى مع حكمة الله تعالى فى الخلق وإنما يثبت قدرة الله بإظهار عجز الإنسان بل عجز المخلوقات جميعا عن إيجاد نفسها مما ينتهى بالباحث إلى تبين وجوب وجود صانع لها يخرجها من العدم إلى الوجود فهى إذن مخلوقة غير قديمة لها خالق قادر هو الله سبحانه وتعالى (٢) .

---

(١) الباقلانى : الإنصاف ص٢٢ ، وانظر عبد المقصود عبد الغنى تطور المذهب الأشعرى على يد الباقلانى رسالة ماجستير ص ٨٤ .

(٢) د/ فوقية حسين : الجوينى ص ١٢٩ .

٤ — دليل العناية .

يقوم هذا الدليل على أساس أن النظر فى طبيعة الكون وما يحتوى عليه من كائنات وظواهر يرشدنا إلى أن وجود كثير من الأشياء كأنما قصد به نفع الإنسان وتحقيق الخير له وذلك لأن هذه الأشياء تلائم حياته كل الملائمة ومحال أن تكون هذه الملاءمة أو العناية بالإنسان وليد المصادفة بل هى بالأحرى دليل على وجود إله حكيم لطيف بعباده .

وحقيقة أثبت العلم الحديث أن هذا الخلق المحكم الذى يحقق غايات محددة لا يمكن أن يصدر إلا عن علم وتدبير وحكمة فإن وجود الليل والنهار والشمس والقمر والفصول الأربعة والنبات كل أولئك يوافق حياة الإنسان وكأنما خلق من أجله كما يشهد بذلك الحس ثم إن العناية والحكمة تتجليا بصورة واضحة فى تركيب جسم الإنسان بل فى جسم الحيوان أيضاً وإذا كان بعض علماء عصرنا يميلون إلى إنكار وجود غايات فى الطبيعة ويرون أن القول بوجود عناية خاصة بالإنسان معناه أن الإنسان يتخذ نفسه محوراً أو مركزاً للكون فإن هؤلاء شرذمة قليلة بينما تذهب كثرة العلماء ممن يكابدون مشقة العلم حقيقة إلى الجزم بأن هناك عناية بالإنسان وبما فى هذا الكون وأن هذه العناية لا يمكن أن تنسب إلى الاتفاق .

ومن الواضح أن القرآن الكريم يهتم فى كثير من آياته بلفت الأنظار إلى ما تتجلى فى الكون وفى الأنفس من مظاهر العناية بالإنسان ليكون ذلك دليلا يقود المرء إلى الإيمان بوجود الخالق جل جلاله يقول تعالى « ألم نجعل الأرض مهادا ● والجبال أوتادا وخلقناكم أزواجا ● وجعلنا نومكم سباتا ● وجعلنا الليل لباساً ● وجعلنا النهار معاشاً ● وبنينا فوقكم سبعاً شدادا ● وجعلنا سراجا وهاجا وأنزلنا من المعصرات ماء ثجاجا ● لنخرج به حبا ونباتا وجنات ألفافا »[1] وقوله:

---

(١) سورة النبأ ٦ - ١٦ .

« فلينظر الإنسان إلى طعامه ٭ إنا صببنا الماء صبا ٭ ثم شققنا الأرض شقا ٭ فأنبتنا فيها حبا ٭ وعنبا وقضبا ٭ وزيتونا ونخلا ٭ وحدائق غلبا ٭ وفاكهة وأبا ٭ متاعاً لكم ولأنعامكم »(١) وقوله تعالى : « وإن لكم فى الأنعام لعبرة نسقيكم مما فى بطونها ولكم فيها منافع كثيرة ومنها تأكلون ، وعليها وعلى الفلك تحملون »(٢).

وقد كانت هذه الآيات هى الأساس لدى متكلمى الإسلام فى تقرير دليل العناية الإلهية وهم يرون أن العناية بالإنسان تتجلى فى ثلاثة مستويات أولها : خلق الجنين : فإن الإنسان إذا تأمل فى أصل نشأة الجنين وتطور خلقه والحكم التى روعيت فى تركيب أعضائه ومزاج كل عضو وما هيء له من الظروف الداخلية الملائمة لوجوده ـ أيقن أن الطبيعة غير العاقلة لا تكفى فى تعليل هذه العناية وأنه لابد من الإقرار بوجود صانع حكيم هو الذى يقوم بتدبير هذه المصالح ويعطى كل شىء خلقه(٣).

ثانياً : خلق الإنسان فى صورته السوية التامة التكوين ، فإن الإنسان إذا نظر إلى هيئته وتركيب بنيته وأعضائه وعروقه وأحشائه وعضلاته وآلات القبض والبسط فيه وتأمل الحكمة العجيبة فى وجوده على هذه الصورة المخصوصة عرف يقينا أن له صانعاً حكيما هو الذى خلقه فسواه فعدله وجعله فى أتم صورة وأحسن تقويم كما قال سبحانه : « لقد خلقنا الإنسان فى أحسن تقويم »(٤).

وإليك مقالة لأحد متكلمى الإثناعشرية يتحدث فيها عن مظاهر العناية فى خلق الإنسان ودلالة ذلك على وجود الصانع الحكيم يقول : « عرفت الله

(١) سورة عبس ٢٤ - ٣٢ .
(٢) سورة المؤمنون ٢١ - ٢٢ .
(٣) الكافى جـ ٤ ص ٢٠٥ .
(٤) الكافى جـ ١ ص ٨١ .

جل جلاله - بنفسي لأنها أقرب الأشياء إلى وذلك أني أجدها أبعاضا مجتمعة وأجزاء مؤتلفة عجيبة التركيب مبنية الصيغة مبنية على ضروب من التخطيط والتصوير قد أنشأت لها حواس مختلفة وجوارح متباينة من بصر وسمع وشام وذائق ولامس لا تدرك واحدة منها مدرك صاحبتها ولا تقوى على ذلك . . وقد استحال في العقول وجود تأليف لا مؤلف له وثبات صورة لا مصور لها فعلمت أن لها خالقا خلقها ومصوراً صورها مخالفا لها على جميع جهاتها[1] .

ثالثها : موافقة جميع الموجودات لوجود الإنسان وحياته وتتجلى العناية بالإنسان هنا في حركة أفلاك العالم واختلاف ليله ونهاره وتعاقب شمسه وقمره وتناوب الفصول الأربعة وبسط الأرض وتزويدها بما يجعلها صالحة لحياة الإنسان . . وإرسال الرياح وإنزال المطر وإنبات النبات واختلاف الثمار وتنوع الأشجار ومجيء ما يحتاج إليه من ذلك في وقته وهذا وأمثاله يدل على وجود صانع حكيم قادر رءوف رحيم بعباده أحاط بكل شيء علما وعناية وحفظا[2] .

ومن الجدير بالذكر أن دليل العناية شاركت فيه كل الفرق الإسلامية تقريبا فقد ذكره الصاحب بن عباد في كتاب « الإبانة عن مذهب أهل العدل » وألف فيه الجاحظ رسالة « الدلائل والاعتبار » كما ألمح حجة الإسلام الغزالي إليه في « الإحياء »[3] وفي « قواعد العقائد » وأفرد له رسالة خاصة هي رسالة « الحكمة في مخلوقات الله عز وجل » كذلك استخدم ابن قيم الجوزية هذا الدليل في كثير من مؤلفاته ومن كلماته الرائعة في هذا الصدد قوله : « فلو سألت الأرض من فرق أجزاءها هذا التفريق ومن خصص كل قطعة منها بما خصها به ومن ألقى رواسيها وفتح فيها السبل وأخرج منها الماء والمرعى ومن بارك فيها وقدر فيها

(١) الشيخ الصدوق القمي في كتاب التوحيد ص ٢٨٩ .
(٢) المرجع السابق ص ٢٩٩ .
(٣) الإحياء جـ ١ ص ١٠٥ ط . الاستقامة .

أقواتها وأنشأ فيها حيواناتها ونباتها ومن يبدأ الخلق منها ثم يعيده إليها ومن ذلل مسالكها ووسع أنهارها وأنبت أشجارها وأخرج ثمارها ومن بسطها وفرشها ودحاها ومن جعل بينها وبين الشمس والقمر هذه المسافة لصلحتها ولينتفع بها ؟ .. تالله كل ذلك صنع الرب الحكيم العليم سبحانه وتعالى عما يصفون[١] .

٥ — دليل التأليف بين المتضادات والتفريق بين المتآلفات : حاصل هذا الدليل أن ما نراه فى هذا العالم من مظاهر التأليف بين الأشياء المتعادية المتنافرة والتفريق بين الأشياء المتقاربة المتدانية ـ يدل على وجود خالق صانع هو المؤلف والمفرق بين هذه الأشياء فالله تعالى هو الذى ألف بقدرته بين العناصر المتضادة فى كيفياتها . حتى اجتمعت بقدرته وانكسرت صورة كل واحد منها بالآخر وحصلت منها كيفية متوسطة هى المزاج والله تعالى هو الذى ألف بين الأرواح اللطيفة والأبدان الكثيفة مع كال المعاداة بينهما بحسب الذات والصفات وخصص كل نفس ببدن من الأبدان على وجه تشتغل بتدبيره وإصلاحه واستعماله فيما يعود عليه بالمنافع والمصالح على النظام الأقصد والطريق الأرشد وهو الذى ألف بين القلوب المتعادية كما قال سبحانه « لو أنفقت ما فى الأرض جميعاً ما ألفت بين قلوبهم ولكن الله ألف بينهم »[٢] والله تعالى هو الذى فرق بين المتدانيات والمتناسبات كتفريقه بين كل عنصر وجزئه لغرض التركيب مع عناصر أخرى مع التناسب بين الكل والجزء فى الكيفية والطبيعة وكتفريقه بين الأرواح والأبدان بقطع الملامسة وإزالة الارتباط بينهما بالموت وكتفريقه بين أجزاء الأبدان بالبلى والإفناء إلى غير ذلك من سائر التأليفات والتفريقات الواقعة فى هذا العالم .

وهكذا تدل تلك المتداينات والمتعاديات بسبب التأليف والتفريق الواقعين

---

(١) ابن قيم : التبيان فى أقسام القرآن ص ٢٩٨ .

(٢) سورة الأنفال : الآية ٦٣ .

فيهما على وجود مؤلفها ومفرقها وصفاته مثل العلم والقدرة والحكمة والتدبير والتقدير[١] .

ويبدو أن متكلمي المعتزلة قد سبقوا غيرهم إلى فكرة هذا الدليل، فإن النظام له برهان على وجود الله تعالى ، يقوم على فكرة الجمع بين المتضادات ويجمله أن في هذا العالم أشياء متضادة بالطبع ولكنها مجتمعة ومقهورة على غير طباعها وهذا دليل على صنعها وحدوثها وعلى وجود خالق لها وهو الله تعالى ، ويقول النظام فيما يحكيه الخياط : وجدت الحر مضاداً البرد ووجدت الضدين لا يجتمعان في موضع واحد من ذات أنفسهما فعلمت بوجودي لهما مجتمعين أن لهما جامعاً جمعهما وقاهر قهرهما على خلاف شأنهما وما جرى عليه القهر والمنع فضعيف وضعفه ونفوذ تدبير قاهره فيه دليل على حدوثه وعلى أن محدثا ومخترعاً اخترعه لا يشبهه لأن حكم ما أشبهه حكمه في دلالته على الحدث وهو الله رب العالمين[٢] .

ويمكن القول أن هذا الدليل مستوحى من القرآن الكريم إذ نجد بعض آياته تنبه على قدرة الله تعالى على إخراج الضدين من الآخر كما في قوله سبحانه وتعالى «الذي جعل لكم من الشجر الأخضر ناراً فإذا أنتم منه توقدون»[٣] وقوله تعالى : «إن الله فالق الحب والنوى يخرج الحي من الميت ومخرج الميت من الحي»[٤] .

٦ — دليل التناهي :

يقوم هذا الدليل على الأساس الآتي ، وهو أن كل شيء في العالم - سواء كان جسما أو حركة أو زمانا - متناه من حيث أوله وبدايته لأن هذه الأشياء لو لم يكن

---

(١) شرح المازندراني للكافي جـ ٤ ص ٢٢٠ - ٢٢٨ .

(٢) الانتصار للخياط ص ٤٦

(٣) سورة يس الآية : ٨٠ .

(٤) سورة الأنعام الآية : ٩٥ .

لها أول تبتدىء منه لاشيء قبله امتنع وجود شيء منها على الإطلاق وفي صحة وجودها ما يدل على أن لها أولا ابتدئت منه وهذا يؤدى بالضرورة إلى إثبات حدوث العالم ووجود إله قديم منزه عن صفات المحدثات .

وقد استخدم علماء المعتزلة هذا الدليل فى البرهنة على وجود الله تعالى اعتماداً على ما قرروه من وجوب تناهى الأشياء من حيث أولها وبدايتها غير أنهم اختلفوا فى وجوب تناهى الأشياء من حيث آخرها ومن حيث استمرار وجودها فى الزمان المستقبل .

فأما الإسكافى والنظام فيذهبان إلى أن المحدثات ـ العالم أو الحركة أو الزمان ـ وإن كان لها بحكم الضرورة والدليل العقلى بداية فإنه لا يتحتم أن يكون لها نهاية لأن هذا رهن بمشيئة الله الذى أحدثها فهو إن شاء أبقاها بقاء الأبد يقول الإسكافى: إنما تبتدىء الأشياء وتستأنف من أوائلها لا من أواخرها فلو لم يكن لها أول تبتدىء منه لا شيء قبله استحال وقوع شيء منها وفى صحة وجودها ما يدل على أن لها أول ابتدئت منه . وإذا كان المبتدىء لها من لا يجوز عليه التغير جاز أن يديمها أبدا ولا يقطعها » ويقول: « فى إيجاب حركة قبل حركة لا إلى أول إيجاب أن الفاعل لم يسبق فعله ولم يكن قبله وهذا محال وليس فى إيجاب أن فعلا بعد فعل لا إلى آخر إيجاب أن الفاعل لم يتقدم فعله ولم يكن قبله » .

ومعنى هذا أنه إذا وجب فى حكم العقل أن تكون الأشياء متناهية من حيث أولها لضرورة أنها مخلوقة وأن الفاعل لها لابد أن يسبقها فى الوجود فلا يجب أن تكون متناهية من حيث آخرها لأن القول باستمرارها ودوام وجودها فى المستقبل لا يقتضى أن الفاعل أو الخالق لها لم يسبقها فى الوجود وأما أبو الهذيل العلاف فقد كان يرى أن المحدثات يجب أن تتناهى من آخرها كما أنها متناهية من أولها لأنه لو أمكن لامتناهية من آخرها لما كان هناك ما يمنع أن تكون لا متناهية من أولها وكما يستحيل فى الماضى دورات لا نهاية لها فكذلك فى المستقبل »

وتناهي الحدثات - إلى جانب أدلة نقلية معروفة عن أبي الهذيل هو نتيجة دليل استنباطي نظري يصوغه أبو الهذيل على الوجه التالي : « وجدت الحدثات ذات أبعاد وما كان كذلك فواجب أن يكون له كل وجميع . ولو جاز أن تكون أبعاد لا كل لها جاز أن يكون كل وجميع ليس بذي أبعاد فلما كان هذا محالا كان الأول مثله ولذلك ذهب أبو الهذيل إلى أن هذا العالم لابد أن يرد عليه في اليوم الآخر سكون دائم بعد اجتماع الآلام واللذات في أهل الآخرة .

والذي دعا أبا الهذيل إلى القول بهذا هو حرصه على إمكان إقامة الدليل على وجود الله الواحد القديم ورغبته في تحاشي كل ما من شأنه أن يشترك مع الذات الإلهية في صفة اللاتناهي ، وذلك أن الأشياء يجب أن تكون متناهية لها - كما يقول أبو الهذيل - كل وجميع وغاية يشملها العلم بها والقدرة عليها لكي يقوم الفرق بين الحادث والقديم لأنه لما كان القديم لا متناهيا لا يجرى عليه حكم البعض « والكل » وجب أن تكون الحوادث متناهية ذات غاية ونهاية وكل وجميع .

ومما هو جدير بالذكر أن جهم بن صفوان قد سبق أبا الهذيل إلى هذا الرأي فإنه ذهب إلى وجوب فناء كل شيء حتى الجنة والنار ومن فيهما بحيث يبقى الله وحده بعد فناء العالم كما كان وحده قبل خلق العالم .

ويرى جهم أن هذا هو معنى قوله تعالى : « هو الأول والآخر »[1] ، أي أن الله تعالى هو الأول قبل خلق العالم فإنه كان ولم يكن معه شيء وهو الآخر أي الباقي وحده بعد زوال العالم واندثاره .

---

(١) سورة الحديد الآية ٣ .

منهج الحشوية فى الاستدلال على وجود الله

ترى هذه الفرقة أن السمع أو الوحى هو السبيل الوحيد إلى معرفة وجود الله تعالى وأنه يكفى فى الإيمان بهذه العقيدة أن يأتى صاحب الشرع وهو النبى ﷺ فيخبر الناس بوجود الله وعندئذ يجب عليهم أن يصدقوه فيما أخبر به دون بحث وأن يتلقوا منه هذه العقيدة دون نظر أو تفكير كما يتلقون منه أحوال المعاد وكل ما يتعلق بوصف الحياة الأخرى وغير ذلك .

ومعنى ذلك أن الحشوية يرون أن العقل لا يستطيع أن يكون سبيلا إلى إثبات وجود الله تعالى .

وقد نسى أصحاب هذا المنهج أن الإيمان بالرسل الذين يخبرون بوجود الله يتطلب بادىء ذى بدء ـ وجود العقل والحكم السديد لدى هؤلاء الذين يستجيبون لدعوة الرسل ويؤمنون برسالتهم[١] .

ويأخذ ابن رشد على هذه الفرقة أنها مقصرة عن مقصود الشرع فى الطريق التى أوضحها للعباد لكى تفضى بهم إلى وجود الخالق ـ سبحانه ـ حيث أن القرآن دعا الناس فى كثير من آياته إلى التصديق بوجود الله تعالى مستخدما فى ذلك أدلة عقلية صريحة كما فى قوله تعالى : « يا أيها الناس اعبدوا ربكم الذى خلقكم والذين من قبلكم لعلكم تتقون ، الذى جعل لكم الأرض فراشا والسماء بناء وأنزل من السماء ماء فأخرج به من الثمرات رزقا لكم فلا تجعلوا لله أندادا وأنتم تعلمون »[٢] .

ويستطرد ابن رشد فى نقد منهج الحشوية الذين يحقرون من شأن العقل فيبين أن الشرع الذى يعولون عليه وحده فى إثبات وجود الله قد حث العقلاء على

---

(١) انظر د / محمود قاسم : ابن رشد وفلسفته ص ٧٨ ، ٧٩ .
(٢) سورة البقرة الآية ٢١ : ٢٢ .

استخلاص العبرة مما يحدثه القدر الإلهى فى الكون كما فى قوله تعالى : « فاعتبروا يا أولى الأبصار »[1] .

وهذا نص على وجوب استعمال القياس العقلى كما أن الشرع قد استجاش العقل إلى السياحة فى ملكوت السماء والأرض إذ يقول تعالى : أو لم ينظروا فى ملكوت السموات والأرض وما خلق الله من شىء[2] ، وهذا نص على وجوب النظر فى جميع الموجودات[3] .

كذلك نجد الإمام الغزالى يذم منهج هؤلاء الحشوية الذين يقللون من قدر العقل وقيمة النظر ويرى أن هذا المنهج يدل على ضعف عقولهم وقلة بصائرهم لأن الواجب فى قواعد الاعتقاد هو الجمع بين مقتضيات الشرائع وموجبات العقول إذ أنه لا معاندة بين الشرع المنقول والحق المعقول[4] .

والحق أنه ما من دين احتفل بالإدراك البشرى واستجاشه للعمل وقوم منهجه فى النظر وأطلقه من قيـــود الوهم والخرافة والكهانة ما من دين فعل ذلك كما فعله الإسلام .

وما من دين وجه النظر إلى آيات الله فى الآفاق وفى الأنفس وإلى طبيعة هذا الكون وطبيعة هذا الإنسان وإلى سنن الله فى الحياة البشرية معروضة فى سجل التاريخ ما من دين وسع على الإدراك فى هذا كله ما وسع الإسلام[5] .

---

(١) سورة الحشر آية ٢ .

(٢) سورة الأعراف آية ١٨٥ .

(٣) فصل المقال لابن رشد ص ٢ .

(٤) الاقتصاد فى الاعتقاد ص ٢ للإمام الغزالى .

(٥) سيد قطب : خصائص التصور الإسلامى ص ٥٦

المبحث الرابع

أقوال علماء الغرب فى الاستدلال على وجود الله

لقد مرت على الامم الغربية إبان نهضتها عوامل نكد وأزمات حالكة كان لها آثارها السيئة فى تضليلهم وزجهم فى متاهات الزيغ والإلحاد . فكان من أسوأ تلك العوامل ما أشاعته الدعاية الإلحادية المضللة أن العلم والإيمان عدوان لدودان ونقيضان لا يجتمعان .

وانخدع الغرب بهذه الضلالة ردحاً طويلا من الزمن بهوس عارم ينفرون من الإيمان ويستخفون بقيمه ويتحللون من ضوابطه الموجهة مما سبب انحلال الغربيين وتسيب مفاهيمهم الروحية والأخلاقية .

ولما زخر المد العلمى وبلغ أوجه من العصر الحديث وشهد العالم فتوحاته الباهرة تجلى لهم ضلالهم وتجنيهم على الإيمان والعلم بتلك التهمة المفتراة .

وتجلى لهم كذلك ، أن العلم والإيمان صنوان متآلفان فالعلم يدعم الإيمان ويدعو إليه بأساليبه الحديثة وبراهينه التجريبية التى لم تعهدها البشرية من قبل .

وكلما اتسع نطاق العلم توثقت أواصره بالإيمان وازداد تعزيزاً لمبادئه الرفيعة كما صرح بذلك قادة الفكر الغربى وأعلامه .

وإليك نموذجاً من شهاداتهم فى هذا المجال لتكون عبرة وعظة للذى يدفعه الغرور العلمى إلى مجافاة العقيدة والتنكر للإيمان محاكاة للغرب واقتداء بضلاله القديم دون أن يميزوا بين واقع الغرب وظروفه التى سببت له هذا الطيش والضلال وبين واقعنا الإسلامى الذى يمجد العلم والعلماء ويفرض طلب العلم على كل مسلم .

قال الدكتور (إيرفنج وليام) أستاذ العلوم الطبيعية فى جامعة مشيجان

منذ سنة ١٩٤٥ نقلا عن العالم الطبيعي والكاتب اللامع (أوليفر وندل) : كلما تقدمت العلوم ضاقت بينها وبين الدين شقة الخلاف ، فالفهم الحقيقي للعلوم يدعو إلى زيادة الإيمان بالله [١] .

وقال الدكتور (جون وليام كلوتس) أستاذ علم الأحياء والفسيولوجيا بكلية المعلمين بكونكورديا منذ سنة ١٩٤٥ : « لاشك أن العلوم قد ساعدتنا على زيادة فهم وتقدير ظواهر هذا الكون المعقدة وهي بذلك تزيد من معرفتنا بالله ومن إيماننا بوجوده »[٢] .

وقال الدكتور « ألبرت ماكومب وينتر » أستاذ الأحياء بجامعة بايلور وعميد أكاديمية العلوم بفلوريدا سابقا :

« إنى لأشعر بالغبطة تملأ قلبي اليوم بعد أن درست العلوم المختلفة فاشتغلت بها سنوات عديدة ولم يكن في ذلك ما يزعزع إيماني بالله بل إن اشتغالي بالعلوم قد دعم إيماني بالله حتى صار أشد قوة وأمتن أساساً مما كان عليه من قبل[٣] .

وفي الوقت الذي فند العلماء فيه مزاعم التناقض بين العلم والإيمان نسمع اعترافات الكثيرين منهم بإيمانهم بالله تعالى واستدلالهم على وجوده بآيات العلم ودلائله المحسوسة ، وإليك طرفا منها :

قال « رينه ديكارت الفرنسي ١٥٩٦ - ١٦٥٠ م » :

إنى لم أخلق ذاتي بنفسي وإلا فقد أعطيتها سائر صفات الكمال التي أدركها ، إذن أنا مخلوق بذات أخرى وتلك الذات يجب أن تكون حائزة جميع صفات الكمال

---

(١) كتاب الله يتجلى في عصر العلم ص ٥٤ .
(٢) المرجع السابق ص ٤٨ .
(٣) المرجع السابق ص ١٠٦ .

وإلا اضطررت أن أطبق عليها التحليل الذى طبقته على نفسى[1] .

وقال (نيوتن الإنجليزى) أكبر علماء الفلك فى عصره : « من المحقق أن الحركات الحالية للكواكب لا يمكن أن تنشأ من مجرد فعل الجاذبية العامة لأن هذه القوة تدفع الكواكب نحو الشمس فيجب لأجل أن تدور هذه الكواكب حول الشمس أن توجد يد إلهية تدفعها على المماس لمداراتها » ثم يقول : « ومن الجلى الواضح أنه لا يوجد أى سبب طبيعى استطاع أن يوجه جميع الكواكب وتوابعها للدوران فى وجهة واحدة وعلى مستوى واحد بدون حدوث أى تغيير يذكر فالنظر لهذا الترتيب يدل على وجود حكمة سيطرت عليه »[2] .

قال هرشل الإنجليزى من أكابر علماء الفلك .

كلما اتسع نطاق العلم ازدادت البراهين الدامغة القوية على وجود خالق أزلى لاحد لقدرته ولا نهاية .

فالجيولوجيون والرياضيون والفلكيون والطبيعيون قد تعاونوا وتضامنوا على تشييد صرح العلم وهو فى الواقع صرح عظمة الله وحده »[3] .

وقال « ليفيه » الفزيولوجى الفرنسى :

إن الله الأزلى الكبير العالم بكل شىء والمقتـــدر على كل شىء قد تجلى لى ببدائع صنائعه حتى صرت دهشاً متحيراً فأى قدرة وأى إبداع أودعه مصنوعاته يده سواء فى أصغر الأشياء وأكبرها ، أو المنافع التى نستمدها من هذه الكائنات تشهد بعظم رحمة الله الذى سخرها لنا كما أن جمالها وتناسقها ينبىء بواسع حكمته

---

(١) د/ عثمان أمين : التأملات لديكارت .

(٢) أصول العقيدة جـ ٢ السيد مهدى دار الزهراء للطباعة ببيروت .

(٣) دائرة معارف القرن العشرين : محمد فريد وجدى مادة إله .

وكذلك حفظها من التلاشي وتحددها يقر بجلاله وعظمته[١].

وقال الدكتور (إدوارد لوثر كيل) أستاذ علم الأحياء ورئيس القسم بجامعة فرانسيسكو .

لقد عمت في بلادنا في السنوات الأخيرة موجة من العودة إلى الدين ولم تتخط هذه الموجة معاهد العلم لدينا ، ولا شك أن الكشوف العلمية الحديثة التي تشير إلى ضرورة وجود إله لهذا الكون قد لعبت دوراً كبيراً من هذه العودة إلى رحاب الله والاتجاه إليه[٢].

وقال (كلودم هاثاواي) مستشار هندسي بمعامل شركة جنرال إلكتريك ومصمم العقل الالكتروني للجمعية العلمية لدراسة الملاحة الجوية بمدينة لاتجلي فيلد :

لقد اشتغلت منذ سنوات عديدة بتصميم مخ الكتروني وهو يستطيع أن يحل بسرعة بعض المعادلات المعقدة المتعلقة بنظرية (الشد في اتجاهين) ، ولقد حققنا هدفنا باستخدام مئات من الأنابيب المفرغة والأدوات الكهربائية ، والميكانيكية والدوائر المعقدة ووضعها داخل صندوق بلغ حجمه ثلاثة أضعاف حجم أكبر بيانو .

وبعد اشتغالي باختراع هذا الجهاز سنة أو سنتين ، وبعد أن واجهت كثيراً من المشكلات التي تطلبها تصميمه ، ووصلت إلى حلها وصـــار من المستحيلات بالنسبة إلى أن يتصور عقلي أن مثل هذا الجهاز يمكن عمله بأية طريقة أخرى غير استخدام العقل والذكاء والتصميم .

---

(١) المرجع السابق .
(٢) كتاب الله يتجلى في عصر العلم .

وليس العالم من حولنا إلا مجموعة هائلة من التصميم والإبداع والتنظيم ، ورغم استقلال بعضها عن بعض فإنها متشابكة متداخلة وكل منها أكثر تعقيداً في كل ذرة من ذرات تركيبها ، من ذلك المخ الالكتروني الذي صنعته ، فإذا كان هذا الجهاز يحتاج إلى تصميم أفلا يحتاج ذلك إلى الجهاز الفسيولوجي الكيمي البيولوجي الذي هو جسمي وليس بدوره إلا ذرة من ذرات هذا الكون اللانهائي في اتساعه وإبداعه إلى مبدع يبدعه؟ (١) .

---

(١) كتاب الله يتجلى في عصر العلم ص ٩١ .

المبحث الخامس

مناقشة المـاديين

من أمعن النظر فيما حواه العالم من أجناس مختلفة من سماء ذات أبراج، وأرض ذات فجاج، وبحار ذات أمواج، وجبال شامخات، وكواكب منيرات، ورياح مسخرات، وأنواع اختلفت ألوانها وتعددت خصائصها، لأيقن بعظيم قدرة الله فروائع العالم آيات باهرة وألسنا ناطقة تسبح بحمد خالقها العظيم القدير.

ولئن خفيت آيات الألوهية على بعض العقول رغم سطوعها وإشراقها، فذلك لضعف العقول وكلالها عن اجتلائها فانبهرت بها كما ينبهر الخفاش في ضوء النهار.

إنها لآيات وضاءة متلألئة يدركها كل ذي وعى سليم خلا المتخلفين والقاصرين من عداة البصائر الذين تعاموا عنها وآثروا الظلام على النور، والضلال على الهدى، وطفقوا بصلف بالغ يهرفون بشبه ومزاعم تدعم واقعهم المنهار.

فيجدر بنا أن نعرض لطرف من شبههم لتوضيح زيفها وتفنيد حججها عسى أن يجد المؤمنون في ذلك قوة ومناعة تعزز إيمانهم وتقيهم شرورها ومزالقها الخطيرة.

كما يجد المخدوعون بزخارفها وأوهامها قبساً من النور يهديهم إلى الإيمان وينقذهم من الحيرة والضلال.

١ — شبهة المـاديين:

وهى من أبرز الشبه وأكثرها شيوعا بين المـاديين الذين زعموا أن العالم بهيئته الرائعة ونظامه الدقيق الرتيب لا يستلزم إلهاً وخالقاً وإنما هو من صنع المادة وإيجادها.

وهذا خطأ فاضح؛ لأن من خبر المـادة وعرف قصورها الذاتى استحال عليه أن يعزو إليها الخلق والإبداع للوجوه التالية:

(أ) إنا لا نجد في المادة ما يوجب وجودها لذاتها وإنما هي قاصرة مفتقرة إلى موجد غير مادي إذ لو كان ماديا لكان محتاجا إلى مثلها ، وذلك برهان على معلولية المادة وعجزها أن تكون علة أولية للموجودات . والمادة فوق ذلك لا تخلو من ثلاثة فروض :

١ - إما أن تكون ناشئة بذاتها .

٢ - وإما أن تكون قديمة أزلية .

٣ - وإما أن يكون لها خالق وموجد .

والفرض الأول : باطل بداهة لاستحالة حدوث الشيء من غير محدث والمصنوع من غير صانع .

والفرض الثاني : وهو قدم المادة كالأول فساداً وبطلانا لأن المادة متغيرة وكل متغير حادث فالمادة حادثة .

وقد أثبت العلم استحالة قدم المادة وأزليتها إذ تنص قوانين الديناميكا الحرارية . أن عناصر الكون تستنفد طاقاتها الحرارية تدريجيا وأنها ستؤول بعد طول الوقت إلى درجة الصفر فتنعدم حينذاك الطاقة وتستحيل الحياة فوجود الكون زاخراً مزدهراً بألوان الحياة دليل على حدوثه وانتفاء أزليته .

وأما الفرض الثالث : القائل بأن للمادة منشأ وخالقاً هو الفرض الصحيح الذي يقنع العقل ويرضي الوجدان .

(ب) إن من أبرز خصائص المادة اتصافها بالقصور الذاتي ، ومحتواه : أن كل جسم ساكن لا يتحرك إلا بمحرك وكل متحرك لا يسكن إلا بمسكن وحيث كانت المادة قاصرة ذاتياً لا تستطيع تكييف نفسها وتحريكها أو إسكانها إلا بقوة خارجة عنها ، فهي لذلك عاجزة عن تطوير نفسها فضلا عن خلق غيرها وإيجاده .

(حـ) خلو المادة من العقل والحياة :

ومن مناقضات الماديين أنهم اعترفوا بحرمان المادة من العقل والحياة ثم ألهوها وعزوا إليها المعجزات

فكيف جاز عندهم أن تخلق المادة هذا الكون ، وهي فاقدة العقل والإدراك ؟

وكيف استطاعت المادة أن تمنح البشر عقولا راجحة ، والبابا نيرة ، وهي عديمة العقل ؟

وبديهي أن فاقد الشيء لا يعطيه ومعطي الشيء لا يكون فاقداً له ، وأنه كما يستحيل على الجاهل أن يمنح العلم والفقير المعدم أن يهب المال الجم . . كذلك يستحيل على المادة أن تمنح العقل وهي خلو منه .

وكيف أغدقت المادة على الأحياء نعمة الروح والحياة ، وهي عاطلة منها ؟

إلى كثير من المآخذ التي لا يجد الماديون إزاءها جواباً مقنعاً فهم التخبط في ضروب الخرافات والأوهام . فمن خرافاتهم في تعليل (العقل) .

أنه منبثق من خلايا الدماغ وحركاته الآلية ليسمو العقل سمة مادية تبعده عن واقعه الروحي ، وذلك تعليل واهن لا يقره العلم .

فما برح العلماء والفلاسفة القدامى والمحدثون يبحثون أسرار العقل ويستجلون واقعه ويتحرون منابعه ولم يعرفوا منه إلا اليسير ولم يهتدوا إلى كنهه برأي حاسم كما صرح بذلك الدكتور الشهير (الكسيس كاريل) في كتابه : (الإنسان ذلك المجهول) :

« فهل هو (أي العقل) نتاج الخلايا العقلية مثلما ينتج البنكرياس الانسولين ، والكبد الصفراء ؟ أم هل يجب اعتباره كائناً غير مادي يوجد خارج الفراغ والزمن خارج أبعاد العالم الكوني ويدخل في نفسه عنا بطريقة مجهولة لنا ؟

لذلك كان الحكم على الدماغ بأنه منبع العقل ومولده حكماً تعسفياً لا يقره العلم .

وقال الدكتور (بول كليرانيس إيرسولد) أستاذ الطبيعة الحيوية ومدير قسم النظائر والطاقة الذرية فى معامل أوك ريدج :

« وعندما تزايد علمى ومعرفتى بالأشياء من الذرة إلى الأجرام السماوية ، ومن الميكروب إلى الإنسان يتبين لى أن هناك كثيراً من الأشياء التى لم تستطع العلوم حتى اليوم أن تجد لها تفسيراً ، أو تكشف عن أسرارها النقاب وتستطيع العلوم أن تمضى مظفرة فى طريقها ملايين السنين ، ومع ذلك فسوف تبقى كثير من المشكلات حول تفاصيل الذرة والكون والعقل كما هى لا يصل الإنسان إلى حل لها أو الإحاطة بأسرارها »[1] .

هذا إلى أن من القرائن ما يجيز استقلال العقل عن الدماغ ، وأن الدماغ كالراديو فى وجه من الشبه فكما يلتقط الراديو الأصوات المذاعة لإيصالها إلى المسامع دون أن يكون له أى أثر فى إحداثها كذلك الدماغ فإنه يتلقى الحقائق ليشعر بها الإنسان دون أن يكون له أثر فى تمحيصها ووزنها .

وأهم ما يفند الماديين (العقل الباطن) الذى يعتبر أوسع أفقاً وأبعاداً من العقل الظاهر وهو يعمل أعمالا مدهشة مستقلا عن الحواس وخارجاً عن نطاق الدماغ وأعماله الآلية .

وأكثر ما تتجلى مظاهر العقل الباطن وآثاره خلال النوم المغناطيسى عندما يفقد النائم حواسه ، ويتعطل عقله الظاهر فيطلعه العقل الباطن على أسرار غامضة ما كان يعرفها ويتوصل إليها فى حالة اليقظة والانتباه .

ومن سخافة الماديين فى تعليل ظاهرة الحياة :

أن المادة — على حسب زعمهم — تعمد إلى تركيب العناصر فتنبثق

---

(١) كتاب الله يتجلى فى عصر العلم ص ٣٨ .

فيها الحياة عند تركيبها ، كما تظهر خواص لبعض العناصر الكيماوية عند امتزاجها .

وهو تعليل باطل من وجوه :

١ — أن المادة — كما أسلفنا — قاصرة ذاتياً . فكيف تستطيع تركيب العناصر وهي قاصرة عنه ؟ ولماذا تركبت بعض العناصر وبقي البعض الآخر بغير تركيب ؟

وعلام تميزت بعض العناصر بالحياة دون غيرها من العناصر الجامدة ؟

فما هـذا الاختلاف في الأجزاء المادية وليس بينها فروق تحتم هذا الخلاف .

٢ — أن اجتماع عناصر المادة وتركيبها لا يوجب انبثاق الحياة فيها فطالما اجتمعت العناصر وتركبت ولم تظهر فيها الحياة .

قال الدكتور (رسل تشارلز آرنست) الأستاذ في جامعة فرانكفورت بألمانيا وعضو الأكاديمية العلمية (بأنديانا) :

(إن جميع الجهود التي بذلت للحصول على المادة الحية من غير الحية قد باءت بخذلان وفشل ذريعين .

ومع ذلك فإن من ينكر وجود الله لا يستطيع أن يقيم الدليل المباشر للعالم المتطلع على أن مجرد تجمع بعض الذرات والجزيئات عن طريق المصادفة لا يمكن أن يؤدي إلى ظهور الحياة ، وصيانتها ، وتوجيهها بالصورة التي شاهدناها في الخلية الحية »[1] .

(١) المرجع السابق ص ٧٩ .

وفى ذلك دلالة قاطعة ، أن الحياة لا تنشأ من اجتماع العناصر المادية ، وتركيبها ، وإنما هى من نفحات الله عز وجل الذى خلق المادة ونفخ فيها الحياة .

وقد رأى بعض الماديين ، أن جرثومة الحياة هبطت إلى الأرض على نيزك من نيازك الفضاء ، وليس شىء أدعى إلى السخرية والرثاء من هذا التخريف .

فمن أوجد الحياة فى مستقرها الأول ، وهى كسائر الممكنات لا توجد إلا بموجد ؟

ولماذا نشأت الحياة فى كوكب دون آخر ، وظهرت فيه بعد أن كانت مكتوبة من خفايا الغيب ملايين السنين ؟

ومن سخر النيزك أن يتحمل أعباء رحلتها إلى الأرض ، وهو لا يملك الإدراك والشعور ؟

ولو كانت هجرة الحياة إلى الأرض صدفة واتفاقاً فلماذا استمرت هذه الصدفة ، ودامت الحياة فيها محفوفة بالعناية والتدبير ، وليس المادة وعى وتدبير ؟

وهل كانت هجرتها إلى الأرض قبل حلول الأحياء فيها أو بعده ؟

والفرض الأول محال ، لأن الأرض — حسب تعليلهم — كانت قطعة ملتهبة من الشمس انفصلت عنها وتضاءلت حرارتها على مر الدهور ، فكيف تعيش الحياة فى ذلك المحيط النارى ؟

والفرض الثانى سفه ولغو لاستغناء الأحياء — بحياتهم — عنها .

ومن الغريب أن يستسيغ الماديون هذه الفروض والأوهام ولا يستسيغون

الإيمان بالله تعالى ، ولو أنهم آمنوا لكان أجدى لهم وأيسر عليهم من هذا التخبط الفاضح .

وقد يتشدق بعض الماديين بنظرية التولد الذاتى ، وأن الحياة نشأت لذاتها من المواد غير الحية كما تنشأ الديدان ، والجراثيم من اللحوم المتعفنة ، والمياه الآسنة .

وقد أسقط العلم الحديث هذه النظرية ، وأثبت بطلانها موضحاً أن تلك الديدان والجراثيم لم تنشأ من صميم اللحم ، أو طبيعة المياه ، وإنما هى أحياء دخيلة تسللت من الفضاء إليهما ثم توالدت فيهما . هذا وقد اكتشف الغرب علمين خطيرين :

علم التنويم المغناطيسى ، وعلم استحضار الأرواح . كان لهما صدى مدوياً فى الأوساط الغربية ، وتحولا خطيراً فى مجرى الفكر المادى الأمر الذى أدهش العلماء وبعثهم على الاعتراف بوجود الروح وخلودها .

فالتنويم المغناطيسى : هو فن يتعاطاه المختصون به ويتخذون له إنساناً وسيطاً يجرون عليه أعمالا خاصة توقعه فى سبات عميق فيخبر حينذاك عما يسأل عنه من شؤون وأحداث ما كان يعرفها فى حالة يقظته وانتباهه مما يثبت له أن روحاً متميزة عن جسده المادى .

وأما استحضار الأرواح : فهو فن يستحضرون به الأرواح من عالمها فتكلمهم وتعلمهم أنها روح «فلان» الميت .

فاتضح من هذين العلمين أن الإنسان ليس جسماً مادياً فحسب ؛ بل هو منطوى على أسرار روحية مدهشة لولاها لما صدرت منه الخوارق الروحية فى حالة نومه المغناطيسى ، ولما أمكن استحضار الأرواح ومكالمتها ، وسواء كان

حضورها حقيقة ، أو مجازاً فهو على أى تقدير يثبت شيئاً روحياً خارجاً عن إطار المادة وأوصافها .

لذلك فقد انهارت مزاعم الماديين على ضوء العلم والوجدان ، والماديون بعد هذا بين فرضين :

إما أن يعترفوا بعجز المادة وقصورها وحرمانها من العقل . فأنى لها أن تنشيء هذا الكون العظيم بهيئته الرائعة ، وقوانينه الثابتة ، ونظامه الدقيق الحكيم ؟

وإما أن ينعتوا المادة بالعقل الجبار ، والقدرة الخارقة ، والإرادة النافذة ، والقصد السامى ، وأنها فوق ذلك أزلية قديمة متحلية بجميع صفات الكمال ، ومنزهة عن كافة النقائص ، فقد اتفق المؤمنون ، والماديون فى ضرورة وجود خالق ومبدع لهذا الكون ، واختلفوا فى أسمائه فسماه المؤمنون إلهاً ، وسماه الماديون مادة ، وغدا النزاع لفظياً بين الفريقين .

وهكذا نجادل الطبيعيين — الذين عزوا صنع الكون وإبداعه إلى الطبيعة — بما حججنا به الماديين من قبل .

فنسألهم : ما هى الطبيعة ؟

أليست هى كلمة اصطلاحية أطلقت على العناصر والمظاهر الكونية : كالهواء ، والماء ، والأحياء ، والجمادات ، وما تتسم به من صنوف الخصائص ، والآثار ؟

ولا يرتاب ذو لب أن من أبرز خصائص تلك العناصر الطبيعية اتصافها بالقصور والعجز الذاتيين ، فهى لذلك مفتقرة إلى صانع وموجد لاستحالة حدوثها من غير محدث بداهة ووجداناً .

وحيث كانت كذلك فكيف تستطيع إنشاء هذا الكون وإبداعه وتقرير قوانينه وأنظمته ؟!.

والطبيعيون — كما أسلفنا في الماديين — بين فرضين : إما أن يعترفوا باتصاف الطبيعة بالعقل والقدرة والإرادة وسائر مؤهلات الخلق والإبداع ، أو أن يعتقدوا قصورها وحرمانها من كل ذلك .

فإن اعترفوا بالفرض الأول ، فقد تساوى المؤمنون والطبيعيون في اعتقادهم بوجود الخالق والصانع وافترقوا في أسمائه كما سبق في الماديين ، وإن اعتقدوا الفرض الثاني فكيف ألهوا الطبيعة القاصرة ونسبوا إليها صنع هذا العالم الزاخر بآيات الجلال والجمال وروعة التناسق والنظام ؟.

(د) فناء المادة :

كان المعتقد قديماً أن المادة خالدة لا تفنى ولا تنعدم ، فلما تقدم العلم أبطل ذلك الاعتقاد وأثبت أن المادة فانية وأنها تتلاشى بالتحليل المستمر ، كما قال الأستاذ (جوستاف لوبون) في كتابه (تولد المادة وفناؤها) .

« علم الأمس كان مؤسساً على أبدية المادة ولكن علم الغد سيتأسس على قبولها الفناء وسيكون غرضه الأول إيجاد وسائل سهلة لزيادة انحلالها ووضعه بذلك تحت تصرف الإنسان قوى تكاد لا يكون لها حد . وعلى هذه الخاصة أسست (السبينثاريسكوب) وهي آلة تجعل التحلل المستمر للمادة مرئياً لاعين أبعد الناس عن التصديق »[1] .

وقال الدكتور (جون كليفلاند كوثران) وهو من علماء الكيمياء ورئيس قسم العلوم الطبيعية بجامعة دولت : « تدلنا الكيمياء على أن بعض المواد في سبيل

---

(١) فريد وجدي على أطلال المذهب المادي جـ١ ص٥١ - ٥٣ .

الزوال والفناء ولكن بعضها يسير نحو الفناء بسرعة كبيرة والآخر بسرعة مدهشة وعلى ذلك فإن المادة ليست أبدية ومعنى ذلك أنها ليست أزلية »[١] .

وقال الأستاذ أحمد أمين :

كان (لاوزازيه) الكيميائى المعروف يقول ببقاء المادة أى أن المادة لاتفنى ولا تستحدث .

وقد فند قانون (لاوزازيه) بعد اكتشاف بعض حقائق الذرة .

وقد أثبت العلم الحاضر أن جميع مافى الكون من عناصر ستتلاشى وذلك لانهم رأوا أن الالكترون الموجب يتصادم مع الالكترون السالب فى بعض الاحيان فينعدم كلا الالكترونين ويفنيان وهذا ما يدعى (انعدام المادة أو موتها)[٢] إن الله تعالى يقول : « كل من عليها فان ، ويبقى وجه ربك ذو الجلال والإكرام »[٣]

وهكذا كان العلماء السابقون يرون استحالة تجزئة الذرة وتقسيمها لدقتها المتناهية فلما اتسع نطاق العلم وتقدمت الابحاث الذرية استطاع العلماء المحدثون تفجيرها وتجزئتها وتجلت لهم بذلك حقائق مدهشة ، تجلى لهم أن كل ذرة عالم مستقل ينطوى على أجزاء ذرية تشابه المجموعة الشمسية فى تأليفها ونظامها اصطلحوا عليها البروتون والالكترون والنيوترون .

وهذه الأجزاء هى فى منتهى الدقة والضآلة بحيث يعتبر كل فرد منها جزء من عشرة ملايين جزء المليمتر .

فالبروتون : هو نواة الذرة ومحورها وهو ينطوى على شحنة كهربائية موجبـــة

---

(١) كتاب الله يتجلى فى عصر العلم ص ٢٧ .
(٢) التكامل فى الإسلام ج٢ ص٣٢ - ٦٣ .
(٣) سورة الرحمن آية ٢٦ - ٢٧ .

والالكترون : هو غلاف الذرة ومحيطها ، وهو يحتوى على شحنة كهربائية سالبـــة .

وكل من البروتون والالكترون قد يتألف من جزئى واحد أو جزءين أو أكثر على حسب ذرات المادة بيد أنهما متعادلان فى شحنتهما وعدد جزئياتهما . فالشحنة الموجبة تساوى السالبة وكل ذرة تضم بروتوناً واحداً يعادله الكترون واحد أو تضم بروتونين فيعادله الكترونان ... وهكذا دواليك .

وهذه الالكترونات تدور حول البروتونات (أو النواة) دورتين فى آن واحد . فتارة : تدور حول نفسها دوران الأرض حول محورها . وأخرى : تدور حول النواة فى مدارات تختلف سعة وضيقاً كما تدور الكواكب السيارة حول الشمس فتقطع فى دورتها أقصى سرعة عرفها الإنسان قد تبلغ بضعة آلاف مليون مليون دورة فى الثانية .

وأما النيوترون : فهو الجزء المحايد والمجرد من كل شحنة موجبة أو سالبة وموقعه قلب الذرة ونواتها .

لذلك فقد انسلخت الذرة — بتفجيرها — من خصائصها العنصرية والمادية واستحالت إلى طاقات هائلة جداً اكتشفت منها القنابل الذرية والنووية .

ولهذا استطاع العلماء أن يحولوا المادة إلى طاقة والطاقة إلى مادة وهذا من أعظم الاكتشافات العلمية فى العصر الحديث ، فالجرام الواحد من المادة يتحول إلى طاقة تعدل ٢٢ مليون مليون سعر حرارى ، ويمكن تحويل ملعقة من الزئبق إلى طاقة ضخمة عن طريق تكسير ذراتها وتفجيرها .

وقد ذكر الباحثون فى الذرة : أن أساليب التفجير المعروفة تطلق واحد من ألف من طاقات الذرة وهم يأملون أن يتوصلوا إلى استحداث أساليب أخرى تمكنهم من إطلاق ٩٩٠ من الألف من طاقاتها الجبارة ، وفى وسعهم آنذاك أن يولدوا من مادة زنتها رطل واحد طاقة تعدل مليون ونصف مليون طن من الفحم فتستطيع قنبلة واحدة زنتها عشرة أرطال أن تفنى العالم بأسره .

وهكذا استطاع العلماء تطوير العناصر، واستبدال بعضها من بعض : (حيث أحالوا الراديوم إلى هليوم، وإلى رصاص، واليورانيوم إلى رادون، وإلى بزموث، وإلى كربون، والنحاس إلى زنك، ثم إلى نيكل، وأحالوا الصوديوم إلى مغنيسيوم من صغير العناصر إلى كبيرها ومن كبير العناصر إلى صغيرها)[١] .

والآن ونحن في نهاية المطاف نستطيع أن نستنتج من خصائص المادة، وأطوارها حقائق هامة نجملها في النقاط التالية :

١ — لقد عرفت أن المادة فانية، والفاني عاجز عن الخلق، والإبداع ؛ لأن ما يسبقه العدم، أو يلحقه الفناء منوط بعلة خارجة عنه يوجد بوجودها ويفنى بفنائها، وهذا من أبرز سمات العجز والقصور، والخالق الحق هو ما كان قائماً بذاته مستغنياً عن غيره لا يسبقه العدم، ولا يلحقه الفناء، ولولا ذلك لكان ممكناً معلولا لغيره .

٢ — وقد عرفت كذلك أن المادة مركبة من ذرات دقيقة، وكل ذرة مؤلفة من ثلاثة أجزاء تدور حول بعضها بنظام كنظام المجموعة الشمسية، وواضح أن كل تركيب وحركة ونظام يستلزم مركباً ومحركا ومنظماً .

فمن الذي ركب المادة، وسيرها بانتظام، وهي قاصرة ذاتياً يستحيل عليها كل ذلك ؟

وفي هذا دلالة صارخة أن المادة خالقاً يصرفها بمشيئته كيف يشاء .

٣ — وقد عرفت أيضاً أن المادة متغيرة لتطورها وتكيفها من حال إلى

---

(١) د/ أحمد زكي في كتابه : مع الله في السماء .

آخر من الإفراد إلى التركيب ، ومن التركيب إلى الإفراد ، من المادة إلى الطاقة ومن الطاقة إلى المادة ، ومن عنصر إلى آخر .

ومن الثابت أن كل متغير حادث معلول لغيره ، ولا يصلح أن يكون علة للخلق والإبداع ؛ لأن الخالق يجب أن يكون قائماً بذاته مستغنياً عن غيره لا يزول ولا يتغير ، إذ الزوال والتغير دليل على تغاير العلة وانفكاكها وكونها غير ذاتية فيه وهو محال عليه .

٤ — لقد اتضح مما أسلفناه آنفاً أن خصائص المركبات المادية ليست أصيلة ذاتية فيها ، وإنما هي عرضية طارئة لإمكان تجريدها من تلك الخصائص ، وسلبها منها بإحالتها إلى عناصرها البسيطة ، فحلاوة السكر — مثلا — صفة عرضية له لإمكان زوالها بتحليله ، وإرجاعه إلى عناصره الأولية : من الكربون ، والأوكسجين ، والهايدروجين ، فتزول حينذاك حلاوته ، ولو كانت ذاتية لاستحال زوالها .

وهكذا القول : في خواص العناصر البسيطة فإنها ليست ذاتية فيها لزوالها بتحول العناصر واستبدال بعضها ببعض ، فالنحاس — مثلا — سرعان ما تزول وتتلاشى خاصيته بإحالته إلى زنك ثم إلى نيكل ويفقد الراديوم خاصيته بتحوله إلى هليوم وإلى رصاص . . . . وهكذا دواليك لو كانت خواصها ذاتية امتنع استبدالها وتحويلها من عنصر إلى آخر .

فنستنتج من ذلك أن خواص العناصر المادية مركبة كانت أو بسيطة كلها عرضية فيها كما سبق بيانه .

وخواص الحقيقة المادية هي عرضية كذلك لإمكان تجريدها منها بتحويلها إلى طاقات كهربائية ضخمة .

وحيث كانت المادة بهذه المثابة من الوهن والقصور عاجزة عن اكتساب خصائصها، أو الاحتفاظ بها فأنى لها أن تخلق هذا الكون العظيم بهيئته الرائعة، وقوانينه المتينة، ونظامه الدقيق الرتيب.

من أجل ذلك فقد انهارت مزاعم الماديين في تأليه المادة، وعزو الخلق والإبداع إليها، وتلاشت هباء على ضوء العلم الحديث، ونظرياته الحسية ؟ !!

٢ — شبهة المصادفة :

وهي التي يعزو أربابها حدوث الكون ووجوده إلى المصادفة والاتفاق، وأنه غني عن التعليل بموجد سوى ذلك.

وهذه خرافة يستنكرها العقل والوجدان لاستحالة حدوث المصنوعات ذات الغاية والحكمة بغير إرادة واعية وقصد هادف كاستحالة حدوث الفعل من غير فاعل والأثر بدون مؤثر.

ومتى تجلى القصد واتضحت الغاية في الموجود كان لا بد له من قاصد مريد واستحالت فيه المصادفة والاتفاق.

أرأيت لو شاهدت جهازاً له غاياته ومنافعه كالسيارة، والطائرة، والساعة، والراديو ونحوها، أكنت تتوهم أنه نشأ صدفة من غير قاصد مريد ؟ ولو ادعى ذلك مدع لحكمت بجنونه لامتناع الصدفة فيه بداهة ووجداناً.

ولئن استحالت الصدفة في الجهاز الآلي فهي في هذا الكون العظيم أشد استحالة وامتناعاً.

هذا إلى أن حدوث الكون صدفة لا يحتم بقاءه ودوامه محتفظاً بتناسقه ونظامه، فلماذا انتظم الكون بعد فرض وجوده صدفة، ولم يعروه التبعثر والانحلال وتعمه الفوضى والتسيب ؟

كأن تشرق الشمس من المغرب ، أو تغيب من المشرق . ويبزغ القمر تارة بدراً وأخرى مباشرة هلالا ، ويصير الليل نهاراً ، والنهار ليلا . ويلد الإنسان حيواناً ، والحيوان إنساناً ، ويثمر الشجر خلاف نوعه ؛ فينتج النخل رماناً ، والقمح عنباً ، ونحو ذلك مما يشعر بالفوضى والتسيب .

إذاً فبقاء الكون واتساقه ملايين الدهور والأحقاب برهان صارخ على إرادة موجده وقصده .

قال الأستاذ (إكريسى موريسون) الرئيس السابق لأكاديمية العلوم في نيويورك :

« نستطيع بناموس رياضى لا يتبدل أن نقيم الدليل على أن العقل الذى وضع نظام الكون ، ونفذه عقل مهندس حكيم ، خذ عشرة قروش وأرقمها من واحد إلى عشرة ، ثم ضعها فى جيبك واخلطها ما استطعت ثم حاول أن تخرجها من جيبك دون أن تنظر بحسب ترتيب أرقامها ، الأول أولا ، والثانى ثانياً . . . وهكذا : على أن تعيد كل قرش تخرجه إلى جيبك بعد إخراجه ثم تخلطها جميعاً وتخرج القرش الذى يليه .

ونحن نعلم أن الاحتمال الرياضى لإخراج القرش الأول أولا هو واحد من عشرة ، ولإخراج القرشين الأول ، والثانى بهذا الترتيب هو واحد من مائة ، وأن الاحتمال الرياضى لإخراج القروش الثلاثة الأول على التوالى هو واحد من ألف وهكذا .

فالاحتمال الرياضى لإخراج القروش تباعاً من واحد إلى عشرة يبلغ رقماً لا يصدق هو : واحد من عشرة ملايين .

وعلى هذا النمط من التفكير نستطيع أن نقول : إن الأحوال الدقيقة اللازمة للحياة على الأرض تبلغ من الكثرة مبلغاً يجعل توافرها الحكم بالمصادفة

أمراً مستحيلا)(١) .

وقال الدكتور / عبد المجيد سرحان فى مقدمة كتاب : (الله يتجلى فى عصر العلم) :

(إذا كان لدينا صندوق كبير مليء بآلاف عديدة من الأحرف الأبجدية فإن احتمال وقوع حرف الألف بجوار الميم لتكوين كلمة أم ، قد يكون كبيراً ، أما احتمال تنظيم هـــذه الحروف لكى تكون قصيدة مطولة من الشعر ، أو خطاباً من ابن إلى أبيه ، فإنه يكون ضئيلا إن لم يكن مستحيلا .

ولقد حسب العلماء احتمال اجتماع الذرات التى يتكون منها جزىء واحد من الأحماض الأمينية : (وهى المادة الأولية التى تدخل فى بناء البروتينات واللحوم) فوجدوا أن ذلك يحتاج إلى ملايين عديدة من السنين ، وإلى مادة لا يتسع لها هذا الكون المترامى الأطراف .

هذا التركيب جزىء واحد على ضآلته ، فما بالك بأجسام الكائنات الحية جميعاً من نبات ، وحيوان . وما بالك بما لا يحصى من المركبات المعقدة الأخرى ، وما بالك بنشأة الحياة ، وبملكوت السموات والأرض . إنه يستحيل عقلا أن يكون ذلك قد تم عن طريق المصادفة العمياء ، أو الخبطة العشواء ، لابد لكل ذلك من خالق مبدع عليم خبير أحاط بكل شيء وقدر كل شيء خلقه ثم هدى) ؟!!

(١) مجلة المختار عدد فبراير سنة ١٩٤٧ .

٣ – شبهة قدم العالم :

ومن مزاعم الماديين فى تعليل العالم أنه قديم أزلى فلا داعى لتعليله ونسبته إلى صانع وموجد سواه .

وقد أخطأوا وهم لايشعرون بأنه ليس فى هذا العالم من الصفات والخصائص مايوجب وجوده لذاته واستغناؤه عن الموجد فهو بحكم تغير وقصور عناصره وكائناته متصف بالحدوث والإمكان ومفتقر إلى ضرورة الموجد ؛ لذلك كان القول بقدمه محالا ممتنعاً ، وقد أبطل العلم الحديث هذه الشبهة وزيفها بقانون الديناميكا الحرارية حيث يقول الدكتور (إدوارد لوثركيل) . أستاذ علم الأحياء ورئيس القسم بجامعة سان فرانسيسكو :

« العلوم تثبت بكل وضوح أن هذا الكون لا يمكن أن يكون أزلياً ، فهناك انتقال حرارى مستمر من الأجسام الحارة إلى الأجسام الباردة ولا يمكن أن يحدث العكس بقوة ذاتية بحيث تعود الحرارة فترتد من الأجسام الباردة إلى الأجسام الحارة ، ومعنى ذلك أن الكون يتجه إلى درجة تتساوى فيها حرارة جميع الأجسام وينضب فيها معين الطاقة ، ويومئذ لن تكون هنالك عمليات كيميائية أو طبيعية ولن يكون هناك أثر للحياة نفسها فى هذا الكون .

ولما كانت الحياة لا تزال قائمة ولا تزال العمليات الكيمياوية والطبيعية تسير فى طريقها ، فإننا نستطيع أن نستنتج أن هذا الكون لا يمكن أن يكون أزلياً وإلا لاستهلكت طاقته منذ زمن بعيد وتوقف كل نشاط فى الوجود .

وهكذا توصلت العلوم دون قصد أن لهذا الكون بداية وهى بذلك تثبت وجود الله ؛ لأن ماله بداية لا يمكن أن يكون قد بدأ نفسه ولا بد له من مبدىء أو من خالق هو الإله[1] .

---

(١) الله يتجلى فى عصر العلم ص ٢٩ .

من أجل ذلك فقد بطلت هذه الشبهة وتلاشت على ضوء العلم وقوانينه الأصيلة .

٤ — شبهة الحسيين :

ومن حماقة المـاديين أنهم ينكرون كل ماتعجز الحواس عن إدراكه وتقصر العيون عن رؤياه وبذلك جحدوا الله عز وجل لعجزهم عن رؤياه ومشاهدته .

وقد فضحت هذه الشبهة غباءهم وجهلهم إذ لم يفرقوا بين ممكن الرؤية ومستحيلها

وواضح أن طاقة الحواس وقدرتها محدودة لاتتعدى أمد المحسوسات المادية فحسب وتعجز عما سواها من المفاهيم الروحية .

وحيث كان الله عز وجل منزهاً عن الجسم والمادة إذ لو كان سبحانه جسماً مادياً لكان ممكنا معلولا لغيره كسائر الموجودات المادية ؛ لذلك عجزت الحواس عن إدراكه وأدركته العقول بآثاره وآيات خلقه .

وخفى على الحسيين أن قصر الاعتقاد على المحسوسات فحسب جناية كبرى على واقع العلم وحقائقه المرتكزة على البراهين العقلية وإسقاطها عن الاعتبار ، فلا مناص من التسليم والإذعان لسلطان العقل السليم وبراهينه العديدة ، هذا إلى أن الحواس نفسها كثيراً ماتقصر عن تبين الحقائق الحسية فضلا عن العقلية ، فهى ـ مثلا ـ ترى الأرض ساكنة وهى تسير (١٠٧٠٠٠) كيلو متراً فى الساعة فى طوافها السنوى حول الشمس وهى لاتبصر قوة الجاذبية الأرضية ورغم ثبوتها وأهميتها ولا ترى الهواء رغم انتشاره وضغطه على الأجسام .

وهى أكثر عجزاً وقصوراً عن استجلاء الحقائق الروحية وتفهم واقعها كالعقل والروح والحب والبغض والفرح والحزن واللذة والألم ونحوها مما لايدرك إلا بالخصائص والآثار والحواس بعد هذا كثيراً ماتخدع الإنسان وتريه الشىء

على خلاف واقعه ، وتريه الأرض سائرة فى اتجاه معاكس لسيره السريع وهى ساكنة ، تريه قطرة المطر سلكا مائياً وهى قطرة واحدة ، وتجسد أعمال السحرة والمشعوذين وهى أوهام خادعة . فمن الخطأ أن نعتمد على الحواس اعتماداً كلياً نابذين سلطان العقل وبراهينه الساطعة ، وعلينا أن نعطى كلا من العقل والحواس مايستحقه من الثقة والتقدير ، وقد أحسن الدكتور (وابن أولت) عضو الجمعية الجيولوجية الأمريكية حيث قال : « الحياة لاتتسع والظروف لاتسمح لكى يقوم الإنسان بنفسه بإجراء كل تجربة بنفسه ، فعليه أن يسلم تسليما بما قام به رجال العلوم الذين سبقوه من أعمال وتجارب ، فمن ذلك - مثلا - أن عدد من قاموا بتحديد سرعة الضوء يعد قليلا جداً ، ومع ذلك فإن كل الناس يسلمون بسرعته المعروفة ولا يساورهم شك فى أمرها .

وكذلك الحال فيما يتصل بتركيب الذرة وبالصورة التى رسمها لنا (بور) وهى صورة مبسطة تعيننا على إدراك سلوك الذرة وخواصها ، وكذلك الحال فيما يتعلق بتركيب الأجرام السماوية البعيدة مما لا نستطيع أن نخضعه لتجاربنا ، فلا بد أن يؤمن الإنسان بكثير من المعلومات إيماناً يقوم على التسليم بصحتها ويستطيع الإنسان أن يمارس هذا الإيمان فيما يتصل بوجود الله ، فقد أرسل الله الرسل وأنزل عليهم كتباً تؤكد فكرة وجود الله »[1] .

● — شبهة الأرزاء :

وفى هذا يتفنن الملحدون فى اختلاق المزاعم وزخرفة الأوهام كأنهم يستعذبون الخرافة والتهريج .

فمن مزاعمهم : أن الشرور التى تنتاب الناس والرزايا التى تلم بهم كعروض الأمراض وحدوث الصواعق والرزايا وطوارىء الحرق والغرق وخلق المؤذيات

---

(١) كتاب الله يتجلى فى عصر العلم ص ١٣٢ - نقل بتصرف .

من السباع والحشرات كل ذلك مع تسيب العالم وخلوه من سمات القصد والتدبير عما زجهم في مهاوى الكفر والإلحاد .

وسأوضح بطلان هذه الشبهة وفسادها بما أعرضه على النحو التالي :

(أ) الأمراض :

إن الأمراض ليست كما يزعمون ناشئة عن قصور في العناية الإلهية أو نقص في تدبيرها الحكيم ، وإنما هي ناشئة في الأمم في الأغلب بسبب مخالفة القوانين الإلهية والآداب الشرعية المسنونة لصيانة الإنسان ووقايته من شرور الأمراض والأسقام ، فالإفراط في الأكل والإسراف الجنسي وتعاطي المخدرات والمنبهات ومواصلة الإجهاد الجسمي والفكري ، كل ذلك من دواعي اعتلال الإنسان وانحراف صحته .

هذا إلى أن الإنسان بحكم واقعه وطبيعة تكوينه عرضة لمختلف الطوارىء التي لاتنفك عنها جميع الممكنات تلازمه ملازمة الظل لصاحبه كالمرض والهرم والضعف والموت ، فنفى ذلك عنه جهل بحقيقته وإغفائه من ألصق خصائصه البشرية .

بيد أن الله عز وجل لم يدع الإنسان فريسة الأمراض وهدفا لها ، فقد علمه طرائق الوقاية والعلاج منها ، وجعل لكل داء دواء يستطب به وما برح الأطباء عبر العصور مكتشفون الأدوية الناجعة والعقاقير الشافية لكثير من الأمراض .

وبالرغم من فداحة الأمراض وآلامها المبرحة فإنها لا تخلو من حكم ومصالح فهي محك واختبار الإنسان يستجلى مبلغ إيمانه وواقع أخلاقه وتمسكه بالصبر أو الجزع : بالتفويض إلى الله تعالى أو السخط على قضائه وتدبيره ، وعلى ضوء نتائج الإختبار ينال الممتحن مايستحقه من الأجر والمكافأة .

(أحسب الناس أن يتركوا أن يقولوا آمنا وهم لايفتنون • ولقد فتنا الذين من قبلهم فليعلمن الله الذين صدقوا وليعلمن الكاذبين)[1] .

---

(١) سورة العنكبوت آيات ٢ - ٣ .

والأمراض بعد هذا وذاك وسيلة تأديبية تزجر الغواة والعابثين الذين أبطرتهم العافية وغرتهم الصحة فاندفعوا فى تيار الأهواء والآثام دونما اكتراث ومبالاة بنتائجها السيئة، ومغبتها الوخيمة فتقرعهم آنذاك الأمراض بسوطها الموجع لتؤدبهم وتقوم انحرافهم وتعيدهم إلى الرشد والصواب.

قال ﷺ: «لولا ثلاثة فى ابن آدم ما طأطأ رأسه شيء، المرض والموت والفقر وكلهن فيه وإنه معهن لو ثاب» وهى كذلك كفارة للمؤمن وطهارة له من تبعات الذنوب ودنس الآثام ليلقى الله عز وجل نقياً آمناً من سخطه وعقابه كما ورد فى بعض الآثار من ذلك: المرض للمؤمن تطهير ورحمة وللكافر تعذيب ولعنة وإن المرض لا يزال بالمؤمن حتى لا يكون عليه ذنب.

و «للمريض أربع خصال: يرفع عنه القلم ويأمر الله الملك يكتب له كل فضل كان يعمله فى صحته ويتبع مرضه كل عضو فى جسده فيستخرج ذنوبه منه فإن مات مات مغفوراً له وإن عاش عاش مغفوراً له».

(ب) وأما الآفات التى تنتاب الناس وتلم بهم أحياناً كالصواعق والزلازل وطوارق الحرق والغرق وانتشار الجراد ونحوها من المكاره والأرزاء التى اتخذها الملحدون ذريعة إلى إنكار الخالق ونفى الحكمة والتدبير فى خلقه:
وتلك شبهة مخرقة تكشف عن بلادة أربابها وغبائهم الفاضح، كيف يكون العالم غفلا مهملا من العناية والتدبير..؟!

ونحن نشاهد آيات الحكمة ودلائل القصد والتدبير تطالعنا فيه هنا وهناك فى أقطار الأرض وآفاق السماء وفى جميع الموجودات صغيرها وكبيرها جليلها وحقيرها وعلام لم يحدث فى الكون ما هو أفظع من ذلك؟ كأن تسقط السماء على الأرض، وتهوى الأرض فتذهب سفلا وتتخلف الشمس عن الطلوع وتجف

الأنهار والعيون وتركد الريح حتى تفسد الأشياء ويفيض ماء البحر على الأرض فيغرقها .

وما بال هذه الآيات لا تدوم وتمتد حتى تجتاح العالم بل تحدث في الأحايين ثم لا تلبث أن ترتفع ، أفلا ترى أن العالم يصان ويحفظ من تلك الأحداث الجليلة التي لو حدث شيء منها كان فيه بواره .

ويلذع بهذه الآفات اليسيرة لتأديب الناس وتقويمهم ثم لا تدوم بل تكشف عنهم فيكون وقوعها بهم موعظة وكشفها عنهم رحمة ولو كان عيش الإنسان في هذه الدنيا صافياً من كل كدر لخرج الإنسان من الأشر والعتو إلى ما لا يصلح في دين ولا دنيا كالذي ترى كثيراً من المترفين ومن نشأ في الجدة والأمن يخرجون إليه حتى ينسى أحدهم أنه بشر وأن ضرراً يمسه أو مكروها ينزل به وأنه يجب أن يرحم ضعيفا أو يواسي فقيرا أو يرثي لمبتلى أو يعطف على مكروب فإذا عضته المكاره ووجد مضضها اتعظ وأبصر كثيرا مما كان جهله وغفل عنه ورجع إلى كثير مما كان يجب عليه ، والمنكرون لهذه الأمور بمنزلة الصبيان الذين يذمون الأدوية المرة البشعة ويسخطون من المنع من الأطعمة الضارة ويتكرهون الأدب والعمل ويحبون اللهو والبطالة وينالون كل مطعم ومشرب ولا يعرفون ماتؤديهم إليه البطالة من سوء النشوء والعادة وما تعقبهم الأطعمة اللذيذة من الأدواء والأسقام وما لهم في الأدب من الصلاح وفي الأدوية من المنفعة وإن شاب ذلك بعض الكراهة .

فإن قالوا : ولم لم يكن الإنسان معصوماً من المساوىء لا يحتاج إلى أن تلدغه هذه المكاره ؟

قيل : إذن كان يكون غير محمود على حسنة يأتيها ولا مستحق للثواب عليها .

وقد يتعلق هؤلاء بالآفات التي تصيب الناس فتعم البر والفاجر منها ، كيف يجوز هذا في تدبير الحكيم وما الحجة فيه ؟

فيقال لهم : إن هذه الآفات وإن كانت تنال الطالح والصالح معاً فإن الله عز وجل جعل ذلك صلاحاً للصنفين كليهما .

أما الصالحون : فإن الذى يصيبهم من هذا يزيدهم نعم ربهم فى سالف أيامهم فيحدوهم ذلك على الشكر والصبر .

وأما الطالحون : فإن مثل هذا إذا نالهم كسر شرهم وردعهم عن المعاصى والفواحش .

وكذلك يجعل لمن سلم من الصنفين صلاحاً فى ذلك :

أما الأبرار : فإنهم يغتبطون بما هم عليه من البر والصلاح ويزدادون فيه رغبة وبصيرة .

وأما الفجار : فإنهم يعرفون ما بهم من رأفة ربهم وتطوله عليهم بالسلامة من غير استحقاق فيحضهم ذلك على الرأفة بالناس والصفح عمن أساء إليهم(١) .

(حـ) الشرور والمظالم :

ويعترض الجاحدون فى تقدق فاضح على الشرور والمظالم التى يقترفها الناس من إثارة الحروب وسفك الدماء وهضم الحقوق والكرامات ، ونحوها من صور المظالم التى استدلوا بها على تسيب العالم وإغفاله من ضوابط العناية والتدبير .

وهذا اعتراض ساقط إذ ليس العالم مهملا كما يزعمون وليس تلك الظلامات ناشئة من إهماله وإغفاله وإنما هى من شذوذ الإنسان وعتوه وطغيانه .

فقد أرسل الله الأنبياء والمرسلين إلى الناس مبشرين ومنذرين فلم يتركوا فضيلة

---

(١) الدلائل والاعتبار على الخلق والتدبير : أبو عثمان الجاحظ .

إلا حرضوا عليها ولا رذيلة إلا حذروا منها وجهدوا ما استطاعوا فى تهذيب الإنسان ورقيه وإسعاده .

وإنما شقت البشرية وعانت تلك الشرور والأرزاء بطغيانها وتمردها على الأنبياء عليهم السلام ودساتير السماء الكافلة الموجهة ، ولو أنها استنارت بهداهم وسارت على نهجهم لسعدت وعاشت فى طمأنينة وسلام متفادية تلك المظالم « ولو أن أهل القرى آمنوا واتقوا لفتحنا عليهم بركات من السماء والأرض ولكن كذبوا فأخذناهم بما كانوا يكسبون[1] » .

وليس من الحكمة أن يجبر المولى عباده على طاعته ومجانبة عصيانه ، فإنهم لو قسروا على ذلك لانعدمت فيهم مقاييس الفضل والكمال وتلاشت الفوارق والميزات بين الطيب والخبيث ، والمحسن والمسيء ، ولم يستحق المحسن ثوابا ولا المسيء عقابا ، وذلك مناف لصميم حكمة الله عز وجل .

وهكذا لو أجبر الناس على الطاعة والصلاح لانحطوا عن سمو الإنسانية إلى حضيض البهائم والدواب التى تساس بالعصا والإرهاب وذلك مزر بكرامة البشر وليس الاعتراض على نقص الإنسان وعدم خلقه كاملا مبرءاً من الشذوذ والإجرام إلا كالقول بضرورة قسره على الطاعة وكلاهما باطلان كما عرفت .

أضف إلى ذلك ، أن انتفاء التباين والتفاضل بين الناس وجعلهم صورة واحدة لا تختلف ولا تتفاوت فى المواهب والكفاءات باعث على فساد المجتمع وتسيب نظامه القائم على التباين والتفاوت .

(د) الموت :

وقد اتخذه الجاحدون وسيلة للدس والتهريج على إغفال العالم وخلوه من التدبير لشيوع الموت فيه وأنه كان الأجدر على زعمهم أن يظل الإنسان خالداً فى الحياة لا يفنى ولا يموت إذ اعتبروا الموت شراً مستطيراً وبلاء مبرماً .

---

(١) سورة الأعراف الآية : ٩٦ .

ليس الموت شراً كما يزعمون وإنما هو انتقال من سجن الحياة وأسرها وآلامها إلى جنات الآخرة ونعيمها الخالد وليس الاعتراض على موت الإنسان وارتحاله إلى عالم الخلد إلا كالاعتراض على الجنين بخروجه من ضيق الرحم وظلمته إلى فضاء الدنيا ونورها الوهاج ، إذ ليست الدنيا في قياسها بالآخرة إلا كقياس الرحم من سعة الدنيا وجمالها الفاتن .

على أن البشر لو كانوا خالدين في الحياة لضاقت عليهم الأرض برحبها وأعوزتهم المعائش والمساكن ، ودفعهم ذلك إلى أبشع صور التكالب والتطاحن على زخارف الحياة فإنهم والموت يتخطفهم ويخترقهم لا ينفكون عن ذلك ، فكيف بهم لو أمنوا الموت وكانوا خالدين . . ؟

ثم كانوا يملون الحياة ولذائذها كما قد يملها من طال عمره حتى يتمنى الموت والراحة منها .

فإن قيل : لم لم ترفع عنهم المكاره حتى لا يتمنوا الموت ولا يشتاقون إليه ؟ فقد وصفنا ما كان يخرجهم إليه من العتو والأشر الحامل لهم على ما فيه فساد الدين والدنيا[1] .

(٥) خلق الشواذ :

ومن مطاعن الماديين على انتفاء القصد والتدبير في العالم خلق الشواذ والمشوهين فيه الخارجين عن مألوف الخلق البشري .

وهو ادعاء باطل وزعم مزيف من وجوه :

١ ـ أن خلق الشواذ لا يستلزم إنكار خالقها لمجرد الجهل بأسباب شذوذها فكان الأجدر بهم أن يؤمنوا بموجدها لاستحالة وجودها من غير موجد ثم يتحروا بعد ذلك دوافع شذوذها وأسبابه .

---

(١) المرجع السابق .

٢ - لقد تجلت حكمة الله تعالى ودلائل قصده وتدبيره فى أغلب مخلوقاته بما أدهش العقول وبهر الألباب ، ومتى ثبتت حكمة الحكيم وصدر منه ما هو مجهول الغاية والقصد فلا يقدح ذلك فى حكمته ليقيننا بصوابها وسدادها .

لذلك لا يصح ولا ينبغى أن يكون خلق الشواذ دليلا على نفى حكمة الله تعالى وباعثاً على جحوده وإنكاره وإنما يدل على قصورنا وجهلنا بأسرارها وألغازها.

٣ - لقد كشف العلم أن ذلك الشذوذ وتلك العاهات المشوهة كثيراً ما تنجم عن مرض الآباء واعتلالهم بما يسبب تشويه نسلهم وشذوذه عن المألوف وحسبك فى ذلك ما تسببه الأمراض الزهرية من صنوف العاهات والزمانات المشوهة للنسل .

٤ - إن من غرائب الماديين أنهم نظروا إلى الشواذ نظراً قاصراً وطفقوا يهرفون بشذوذها وإنكار صانعها ، وفاتهم أن العلم أخذ فى التقدم والاتساع وأن ما نجهل حكمته قد نعرفه فى الغد القريب أو البعيد وطالما كشف العلم أسراراً غامضة وألغازاً خفية كانت مبهمة على السابقين فكان الأجدر بهم أن يعترفوا بقصورهم عن تفهم أسرار الشواذ ويرجئوا ذلك إلى اتساع العلم وكشفه النقاب عنها كما هو ديدن العلماء المتواضعين الذين اعترفوا بهذه الحقيقة وصرحوا بأن مكاسبهم العلمية تعتبر جزء ضئيلا إزاء ما يجهلونه من أسرار الحياة وألغازها الخفية.

وإليك نموذجا من شهاداتهم المعربة عن تواضعهم العلمى : قال الأستاذ (وليام جيمس) فى كتابه إرادة الاعتقاد : « إن علمنا ليس إلا نقطة ولكن جهلنا بحر زاخر والأمر الوحيد الذى يمكن أن يقال بشيء من التأكيد هو : أن عالم معارفنا الطبيعية الحالية محاط بعالم أوسع منه من نوع آخر لم ندرك خواصه المكونة له إلى اليوم »(١).

وقال الدكتور (بول كليرانس أبرسولد) : « لقد كنت عند بدء دراستى

---

(١) على أطلال المذهب المادى ج ١ ص ١٣٥ - فريد وجدى

العلوم شديد الإعجاب بالتفكير الإنسانى وبقوة الأساليب العلمية إلى درجة جعلتنى أثق كل الثقة بقدرة العلوم على حل أى مشكلة فى هذا الكون وإدراك معنى كل شىء وعندما تزايد علمى ومعرفتى بالأشياء من الذرة إلى الأجرام السماوية ومن الميكروب الدقيق إلى الإنسان تبين لى أن هنالك كثيراً من الأشياء لم تستطع العلوم حتى اليوم أن تجد لها تفسيراً وتكشف عن أسرارها النقاب »(١) .

إلى كثير من أمثال هذه الشهادات .

(و) خلق المؤذيات :

وكذلك اعترض المكابرون على خلق المؤذيات كالسباع الضارية والحشرات المؤذية والهوام القاتلة من شأنها الإضرار بالإنسان وإيذائه منكرين الغاية والقصد من خلقها وإيجادها .

والحق أن الجهل بعلل الأشياء وغاياتها لا يبطل حكمة خلقها وإيجادها ، فقد تكون غاية فى الصواب ونحن لا ندرك وجه صوابها .

وطالما كشف العلماء أسراراً علمية كانت مبهمة على الأجيال السالفة ، فمن الغباء أن يعترض الملحدون على خلق المؤذيات لجهلهم بغاياتها وفلسفتها .

على أن تلك المؤذيات لا تخلو من خواص ومنافع أدرك البشر بعضها وأفادوا منها وأرجىء الآخر إلى أرقى العلم واتساع آفاقه .

هذا ولا يعتبر فى تلك المؤذيات أن تكون مخلوقة لخير الإنسان ومنافعه فحسب وإنما هى أمة بنفسها ومظهر رائع من مظاهر قدرة الله تعالى وإبداعه المدهش .

بيد أن الله عز وجل وقى الإنسان شرها وأذاها بما منحه من المواهب والوسائل الموجبة لصيانته وحفظه .

---

(١) كتاب الله يتجلى فى عصر العلم ص ٣٨ .

الفصل الرابع

فى مفهوم الألوهية

العقيدة فى الإله - كما يقول بعض الباحثين - هى رأس العقائد الدينية بجملتها وتفصيلها من عرف عقيدة قوم فى إلهم فقد عرف نصيب دينهم من رفعة الفهم والوجدان ومن صحة المقاييس التى يقاس بها الخير والشر وتقدر بها الحسنات والسيئات فلا يهبط دين وعقيدته فى الإله عالية ولا يعلو دين وعقيدته فى الإله هابطة ليست مما يناسب صفات الموجود الأول التى تتبعه جميع الموجودات[1].

ومن أعسر المشكلات التى واجهت العقل فى قضية الألوهية مفهوم الإله وتصوره ، فقد اصطدم العقل - منذ أقدم العصور بهذه المشكلة اصطداما عنيفاً ووقف إزاءها وقفة الحائر التائه الذى ضل الطريق .

إن الاستدلال على وجود الله تعالى أمر فى مقدور العقل أن يصل إليه وأن يبلغ منه درجة اليقين ، إذ تتجلى للعقل دلالات واضحة وشواهد ناطقة تحدث عن وجود الله وتشهد بقدرته وحكمته وعلمه ولكن العقل النزاع إلى معرفة المغيب والمجهول لا يقنع أن يكون حظه من المعرفة بالله هو مجرد العلم به عن طريق غير مباشر فيما يرى من خلق السموات والارض وما فيهما من آيات .. إنه يتطلع فى لهفة إلى أن يشاهد الذات وأن يتعرف معرفة عيان ومباشرة إلى الينبوع الذى يفيض عنه هذا الوجود من أجل هذا تجاسر العقل على خوض مناطق الخطر وأشرف على أودية التيه وأخذ يدور هنا وهناك يبحث عن الله ويسأل : أين هو؟

---

(١) عباس محمود العقاد : حقائق الإسلام ص ٣٦ .

وكيف هو ؟ وهام العقل في شعاب كثيرة ومتاهات مضلة متأرجحا بين مذاهب التجسيد والتجريد ، فقد نظر بعض الناس إلى الإله في صورة مجسدة لحيوان أو إنسان أو جماد ، وكانت هذه النزعة التجسيدية لدى الهمج الأولين تعبيراً عن نزعة أخرى جبلت عليها النفس الإنسانية ، وهي أن الإنسان قد فطر على أن يلبس المعاني والأخيلة لباس الواقع كأ يجد أمامه واقعاً يعيش فيه ويتجاوب معه .

وفي مقابل ذلك قامت مذاهب أخرى تناقض التجسيد وتهدم أسسه وتدعو إلى التجريد والإيمان بإله لا يتجسد في شيء ، لا يتصور في ذهن ولا يقع في خيال ، وكما اختلفت مذاهب المجسدة فيما ذهبت إليه فجعلت الإله كائنا يعيش بين الناس على هيئة إنسان أو غير إنسان ، وجعلت له ما للمخلوقات من أعضاء وخواص وعواطف ونزوات — اختلفت أيضاً بعض المذاهب المجردة فنظرت إلى الإله على أنه رمز خيالي باهت لا يكاد يفهم له معنى أو يحس له وجود[1] .

لقد كان النظر في مفهوم الإله وصفاته مجال التنافس بين أكفأ العقول من أصحاب الفلسفة الفكرية وأصحاب الفلسفة الدينية ، وقد كانت مهمة الفلاسفة أيسر من مهمة حكماء الأديان لأن الفيلسوف النظرى ينطلق في تفكيره وتقديره غير مقيد بفرائض العبادة وحدود المعاملات التي يتقيد بها الحكيم الديني ويتقيد بها من يأتمون به من أتباعه في الحياة العامة والمعيشة الخاصة . فظهر بين الفلاسفة النظريين من سما بالتنزيه الإلهي صعدا إلى أوج لا يلحق به الخيال فضلا عن الفكر والإحساس .

وجاء الإسلام بأسمى عقيدة في الإله الواحد الأحد صححت فكرة الفلسفة النظرية المسرفة في التجريد ، كما صححت فكرة العقائد الدينية المبالغة في التجسيد وكان تصحيح الإسلام لكل من هاتين الفكرتين — في جانب النقص

---

(١) انظر عبد الكريم الخطيب : قضية الألوهية ص ٢٤٤ - ٢٥٧ .

منها ـ أعظم المعجزات التى أثبتت له فى حكم العقل المنصف والبديهة الصادقة أنه وحى من عند الله تعالى

يكاد يجمع مؤرخو الفلسفة على أن مفهوم الألوهية قد ارتفع إلى ذروته العليا من التنزيه والتجريد فى مذهب أرسطو الفيلسوف اليونانى ، والذين يرون هذا الرأى لا ينسون مذهب أفلاطون رائد الفلسفة الأفلاطونية الحديثة ، غير أنهم لا يذكرونه فى مجال الكلام على التنزيه فى وصف الله لأن مذهبه أقرب إلى الغيبوبة الصوفية منه إلى التفكير الجلى والمنطق المعقول .

وطريقة أفلوطين فى التنزيه أن يمعن فى الزيادة على كل صفة يوصف بها الله فلا يزال يتخطاها كلما استطاع الزيادة اللفظية حتى تنقطع الصلة بينها وبين جميع المدلولات المفهومة أو المظنونة .

فالله عند أفلوطين فوق الأشياء وفوق الصفات والنعوت ولا يمكن الإخبار عنه بمحمول يطابق ذلك الموضوع ، وعنده أن العالم قد فاض عند الله بطريقة تلقائية لا اختيار فيها ولا إرادة كما يفيض الماء من النبع والشعاع من الشمس .

ويرجح الأكثرون أن أفلوطين نفسه لم يكن يتصور ما يصوره من تلك الصفات وإنما كانت غايته القصوى أن يذهب بالتصور إلى منقطع العجز والإعياء .

فمن ذلك : أنه ينكر صفة الوحدانية ليقول بصفة الأحدية ، وهو يرى أن الواحد غير الأحد ، لأن الواحد قد يدخل فى عداد الاثنين والثلاثة والعشرة ، أما الأحد فلا يكون إلا مفرداً بغير تكرار ، وهكذا كان مبدأ الوحدة المطلقة هو السمة البارزة التى يتميز بها « أول » أفلوطين الفارق فى أسمى درجات المعقولية والذى يمثل نقطة رياضية مجردة عن كل محتوى ، وقد وصل أفلوطين فى تأكيده على فكرة الوحدة فى « أوله » إلى حد أنه أفرد بعض أجزاء من مؤلفاته لكتابة

أناشيد وترنيمات فى الواحد[١] .

ومن ذلك : أنه ينكر صفة الوجود ليقول : إن الله لا يوصف بأنه موجود تنزيها له عن الصفة التى يقابلها العدم وتشترك فيها الموجودات . .

ومن ذلك : أنه ينكر صفة الإرادة والخلق ويرى أن العالم قد فاض عن الله بطريقة تلقائية لا إرادة فيها ولا اختيار ، تماما كما يفيض الماء من النبع والعطر من الزهر والنور من الشمس والحرارة من النار .

ويغلو أفلوطين أحيانا فيقول : إن الله لا يشعر بذاته لأنه لا يميز ذاته من ذاته فيعرفها ولأنه من صفاء الوجود بحيث يتنزه عن ذلك التمييز ويتقدس عن ذلك التصور .

وهكذا ينتهى الأمر بأفلوطين إلى اعتبار « الأول » فوق كل الأشياء وفوق كل الصفات والنعوت ولا يمكن الإخبار عنه بمحمول يطابق ذلك الموضوع[٢] .

لهذا كله يضربون المثل بأرسطو فى تنزيه الإله ولا يضربون المثل بأفلوطين ، لأن مذهبه ينقطع فى صومعة من غيبوبة الذهول لا تمتزج بحياة فكرية ولا بحياة عملية ، ونسأل : ما مذهب أرسطو فى الإله ؟ لقد استراح هذا الفيلسوف — وهو بصدد البحث عن ماهية الإله وصفاته — إلى أن يرى أن الله مبدأ أول أو كائن أزلى أبدى يجمع الكمال المطلق ، ثم أخذ يجرد هذا المبدأ من كل ما خيل إليه أنه ينال من كماله أو يحد من إطلاقه حتى انتهى به الغلو فى التنزيه إلى أن يجرد الإله من صفة الإرادة والعلم بغيره وأن يعطله من صفة الخلق والإبداع والعناية بالعالم .

---

(١) انظر العقاد : حقائق الإسلام ص ٣٦ - ٣٧ - و د يحيى هويدى : محاضرات فى الفلسفة الإسلامية ص ١٥٥ ، ١٥٦ .

(٢) العقاد : الله ص ١٨٧ - ١٨٨ .

فالله ـ عند أرسطو ـ يتنزه عن الإرادة؛ لأن الإرادة طلب والله كمال لا يتطلب شيئا غير ذاته ، ولأن الإرادة اختيار بين أمرين والله قد اجتمع عنده الأصلح والأفضل من كل كمال فلا حاجة به إلى الاختيار بين صالح وغير صالح ولا بين فاضل ومفضول .

والله ـ عند أرسطو ـ يعقل ذاته ولا يعقل ما دونها ؛ لأن ذاته هى أفضل المعقولات ولأن كل معرفة تتعدى ذاته إلى غيرها تقضى إلى تغير فى الذات وانتقال بها من حال إلى حال وكمال الذات إنما هو فى بقائها على ما هى عليه لأنها فى أحسن حال وأعدله .

كما أن الإله يجهل عن الكليات والجزئيات ، لأن أرسطو يحسبها من علم العقول البشرية فالإنسان يعقل الجزئيات بعد وقوعها ثم يعقل الكليات بعد استقصاء الجزئيات ويلزمه ذلك لأنه يعلم بعد جهل ويتوقف علمه على المعلوم وليس علم الله متوقفا على ماعداه ، وعند أرسطو أيضاً أن الله لا يوصف بالخلق والإبداع، ذلك أن الخلق عمل والعمل طلب لشيء والله غنى عن كل طلب ، ثم إن ابتداء العمل فى زمان لا يناسب الإله لأن الإله أبدى سرمدى لا يطرأ عليه طارئ يدعوه إلى العمل ولا يستجد عليه من جديد فى وجوده المطلق بلا أول ولا آخر ، ولا جديد ولا قديم وكل لا يناسب كماله فهو السعادة بنعمة بقائه التى لا بغية وراءها ولا نعمة فوقها ولا دونها .

فالإله الكامل المطلق الكمال لا يعنيه أن يخلق العالم أو يخلق مادته الأولى وهى « الهيولى » ولكن هذه « الهيولى » قابليته للوجود يخرجها من القوة إلى الفعل شوقها إلى الوجود الذى يفيض عليها من المبدأ الأول أو المحرك الذى لا يتحرك فيدفعها هذا الشوق إلى الوجود ثم يدفعها من النقص إلى الكمال المستطاع فى حدودها فتتحرك وتعمل بما فيها من الشوق والقابلية ولا يقال عنها أنها من خلق الله إلا أن يكون الخلق على هذا الاعتبار .

والإله فى تصور أرسطو لا يعنى بالخلق رحمة ولا قسوة ؛ لأن الخلق أحرى أن يطلب الكمال بالسعى إليه ، وبهذا المعنى يكون إله أرسطو معزولا عن الكون مبتوت الصلة بالإنسان لا تأثير له فى واقع الحياة .

وهكذا ينتهى أرسطو إلى تعطيل الإله من كل الصفات المتعلقة بغير ذاته بدعوى أن اتصاف الذات بأية صفة يعد نقصا لها لأن أية صفة - مهما كانت من الكمال - فهى دون الذات .

كال مطلق لا يريد ولا يعمل ولا يعلم غيره ولا يعنى بالعالم ، أو كال مطلق يوشك أن يكون هو والعدم المطلق على حد سواء [١].

والحقيقة أن أرسطو - لأسباب مردها جهل عصره وقصور الأفكار حوله - أخطأ فى تصور لوازم الكمال الإلهى حين ظن أن من لوازم هذا الكمال أن ينفى عن الإله صفة الإرادة والعلم بالغير والخلق والعناية بالعالم ، بحجة أن الاتصاف بأى من هذه الصفات يؤدى إلى نقص الذات . ذلك أنه لا يمتنع من جهة العقل أن يجمع الكمال الواحد من صفات عدة كالصفات الحسنى التى وصف بها الإله فى الإسلام ، ومنها : الرحمة والكرم والقدرة والفعل والإرادة ، كما أنه لا يمتنع من جهة العقل أن يكون لهذه الصفات لوازمها ومقتضياتها ، إذ لا تكون قدرة بغير مقدور عليه ولا يكون كرم بغير إعطاء ولا تكون إرادة بغير اختيار بين أمرين ، وإذا اختار الله أمراً فهو لا يختاره لذاته تعالى بل يختاره لمخلوقاته التى تجوز عليها حالات شتى لا تجوز فى حق الإله . وإذا خلق الله شيئا فى الزمان فلا ينبغى أن ننظر إلى الأبدية بل ينبغى أن ننظر إلى الشىء المخلوق فى زمانه ، ثم لا مانع عقلا من أن تتعلق به إرادة الله الأبدية على أن يكون حيث كان

---

(١) انظر قضية الألوهية بين الفلسفة والدين ص ٢٧٣ د / عبد الكريم الخطيب .

فى زمن من الأزمان [١].

وأيا كان المرتقى الذى ارتفع إليه تنزيه الفكرة الإلهية فى مذهب أرسطو — كما شرحناه ببعض الشرح — فهذا التنزيه الفلسفى نشأ عن البيئة التى عاش فيها هذا الفيلسوف والتنزيه الفلسفى الذى ارتقت إليه حكمة اليونان فى مذهب أرسطو يكاد يلحق الكمال المطلق ويخرج لنا صورة الإله لا تصلح للإيمان بها ولا الاقتناع بها على هدى من الفهم الصحيح وكل أولئك لا يبلغ بالتنزيه الإلهى مبلغه الذى جاءت به الديانة الإسلامية صالحاً للإيمان به فى العقيدة الدينية وصالحاً للأخذ به فى مذاهب التفكير » [٢].

والسؤال الذى يطرح نفسه الآن هو : ما المفهوم الإسلامى لذات الله ؟ وهل فى طاقة العقل أن يدرك حقيقة هذه الذات المقدسة ؟

لقد تعرضت الشريعة الإسلامية لهذه المسألة فعلا حين لم تجد بداً من أن تقيم للذات ، مفهوماً إذ كان ذلك أمراً لا يكف العقل عن التطلع إليه والاستشراف له فكان من الوفاء لرسالة الإسلام فى شأن العقيدة أن تلتقى مع العقل فى هذا الأمر وأن تتحدث إليه حديثا يخفف عنه العبء ويذلل العقبات .

وقد اتخذت شريعة الإسلام أعدل الطرق وأوضحها وأكثرها فعالية فى الوصول إلى الغاية التى قصدت إليها من الدعوة إلى الله والتعرف إلى ذاته ، فالذات الإلهية فى التصور الإسلامى ليست ذاتا مبهمة مجهولة كما أنها ليست محدودة مجسدة وليست ذاتا قابلة الحلول فى الكائنات المادية المحسوسة على نحو ما تقرر مذاهب التجسيد المسرفة

---

(١) حقائق الإسلام ص ٣٩ ، ٤٠ العقاد .

(٢) المرجع السابق ص ٤٤ — ٤٥ حقائق الإسلام العقاد .

وليس هو فكرة خيالية أو معنى ذهنيا كما ترى الفلسفة الهندية وليس هو صورة عقلية مجردة من صفة الإرادة والخلق والتأثير والعناية بالكون كما يقرر مذهب أرسطو، وليس هو هذا الأول الذى يمثل نقطة رياضية موهومة مجردة عن كل محتوى كما يحلو لأفلوطين ... الإله فى الإسلام هو الحقيقة الأحدية الصمدية التى ليس كمثلها شىء هو ذات لا كالذوات التى يراها الحس أو يتخيلها الوهم لأنها لو وقعت فى دائرة الخيال مهما امتد واتسع — فهى بهذا المعنى محدودة مقيدة ».

ولكى تنفى الشريعة الإسلامية عن الألوهية معنى التجسيد وترفع عنهما فى الوقت نفسه السلبية التجريدية عبرت عنها بكلمة الذات وهى لا تعطى فى مدلولها تجسيداً ولا تجريداً على حين أنها تدل على وجود فعال منعوت بالصفات لا تكيفه العقول ولا يحصره زمان أو مكان .

والله فى التصور الإسلامى ذات موصوفة بكل الكمالات والمحامد التى لا غاية لها وليست صفاته كلها سلوبا لا فاعلية فيها ولا تأثير ولا تصريف ولا تدبير بل هو موصوف بصفات إيجابية فاعلة فى الوجود مؤثرة فيه كما أنه منزه عن كل صفات النقص التى لا تليق بذاته المقدسة .

ومجمل ما يقال عن التصور الإسلامى لذات الله أنه تصور رشيد متفرد يتميز عن سائر التصورات بالجمع بين التشبيه والتنزيه وبالتسامى بمقام الألوهية فوق سلبية التجريد وحسية التشبيه والتجسيد، وبهذا المنظور تكون الذات الإلهية فى التصور الإسلامى هى غاية ما يتصور العقل البشرى من الكمال فى أشرف الصفات .

العجز عن إدراك حقيقة الذات :

وعلى الرغم من أن القرآن الكريم قد أضاف إلى الله تعالى كثيراً من الصفات

الثبوتية والسلبية فى مجال التعريف بذاته المقدسة ـ فإن حقيقة الذات تظل سراً تعجز العقول عن معرفته ، وقد قرر القرآن هذه الحقيقة فى وضوح وجلاء فى قوله تعالى : « ليس كمثله شىء » وقوله : « ولا يحيطون به علما »[١] .

وحيث كان الله منزها عن المادة وخصائصها المحسوسة استحال على العقل إدراكه وتصوره .

والحق أن علماء الفرق الإسلامية والفلاسفة يجمعون على نفى معرفته الحقيقة الإلهية والإحاطة بكنه الذات المقدسة .

فيؤكد كثير من شيوخ الأشعرية عجز العقول عن العلم بحقيقة الذات الإلهية والإحاطة بماهيته تعالى ، وهذا ما نجده عند الإسفراييني والجويني والغزالى والرازى[٢] وغيرهم ، ويبنى هؤلاء العلماء مذهبهم فى تأبى « الذات » على المعرفة والإحاطة على أساس أن العقل متناه وحقيقته تعالى غير متناهية ، وأن المعلوم عندنا منه سبحانه ، أما السلوب وأما الإضافات والماهية مغايرة لكل منهما فلا تكون معلومة .

هذا إلى أن الخاصية الإلهية لواجب الوجود لذاته لا يتصور فيها مشاركة البتة فلا يتصور أن يدركها إلا هو أو من هو مثله وحيث إنه تعالى ، لا مثيل له فلا يعرفها غيره لا فى الدنيا ولا فى الآخرة .

ويصرح الغزالى بأن نهاية معرفة العارفين بالله جل جلاله هى عجزهم عن المعرفة الحقيقية المحيطة بكنه صفات الربوبية ، وهـــذا كما يقول الغزالى هو ما عناه النبى ﷺ بقوله : « لاأحصى ثناء عليك أنت كما أثنيت على نفسك » .

---

(١) سورة طه الآية ١١٠ .

(٢) انظر الرازى : المحصل ص ١٣٦ .

إذ معناه أن النبي عليه السلام لا يحيط علماً بمحامد الله تعالى وصفات إلهيته وإنما الله هو المحيط بها وحده (١) .

ويجمع فلاسفة الإسلام أيضا على القول بعجز العقول عن إدراك حقيقة الذات الإلهية ، فأبو نصر الفارابي يبنى رأيه على أساس أن واجب الوجود مباين بجوهره لكل ما سواه ، وأنه تام الوجود وفى نهاية الكمال ولا يمكن أن يكون وجود أصلا مثل وجوده ، ومن ثم يستحيل على العقول أن تدرك حقيقته .

يقول الفارابي : لما كان البارى أكمل الموجودات (٢) فالواجب أن تكون معرفتنا به أكمل معرفة ، ولكننا أمام الوجود الأكمل كأنا أمام أقوى الأنوار فنحن لا نستطيع احتماله لضعف أبصارنا فالضعف الناشىء من ملابستنا المادة الطبيعية يقيد معارفنا (٣) .

وينحو ابن سينا نحو الفارابي في القول بعدم إمكان معرفة حقيقة الذات ويوافقهما في ذلك أبو الوليد بن رشد الذى يقول : إننا لو عرفنا حقيقة ذات الله تعالى أو حقيقة صفة من صفاته لما كنا بشراً أو لكان الله سبحانه ، عنه إنسان أزلى (٤) .

وإذا كان العقل الإنساني عاجزاً عن الوصول إلى إدراك حقيقة النفس وهى

---

(١) الإحياء ، الغزالى ص ٢٦٤ ، ٢٦٦ .

(٢) وفى قول الفارابي : لما كان الله أكمل الموجودات ما لا يرضاه الدين الذى يجعل الله سبحانه وتعالى المثل الأعلى والكمال المطلق ولا يجعل بينه وبين موجود أيا كان ، نسبة أبداً ، وهذا الذى يقول به الفارابي شبيه بقول الفلاسفة اليونانيين الذين يجعلون الله على قمة الوجود ثم تفيض عنه الموجودات .

(٣) آراء أهل المدينة الفاضلة ص ٢ ، ٤ ، ٩ .

(٤) مقدمة مناهج الأدلة ص ٤٥ ابن رشد د/ محمود قاسم .

أقرب الأشياء إليه أو حقيقة ما يحيط به من الكائنات التى هى أقل فى مرتبة الوجود من الإنسان فإنه يكون أشد عجزاً عن إدراك حقيقة الذات الإلهية فى مرتبة وجودها الأعلى ذلك الوجود الأزلى الأبدى .

ومن هنا أمرنا بأن نتفكر فى خلق الله ولا نتفكر فى ذاته ؛ لأن النظر فى الخلق ينتهى (بصاحبه إلى إثبات) وجود الخالق وإثبات اتصافه بكل صفات الكمال كالحياة والعلم والإرادة والقدرة إلى آخر تلك الصفات التى بدونها لا تصدر الكائنات عنه على ما هى عليه من نظام وإحكام .

وأما التفكير فى ذات الله فهو طلب لمعرفة كنهها وحقيقتها وذلك أمر مستحيل على العقل البشرى .

أولا : لما تبين لنا من عجز العقول عن إدراك حقيقة الكائنات وظواهرها ، ومن ثم فهو أشد عجزاً عن إدراك حقيقة خالقه .

ثانيا : لأن الوجود الإنسانى وجود ناقص ومحدود فكيف يستطيع الناقص المحدود أن يدرك كنه الوجود الكامل الذى لا تحده حدود وليست هناك نسبة تقرب أدنى مقاربة بين الوجودين البشرى والإلهى .

ثالثا : لأن إدراك حقائق الأشياء إنما يكون بإدراك ما تركب منه من عناصره البسيطة التى تكون تلك الحقيقة والتركيب مستحيل فى حق الله كما علمت فالتفكير فى ذات الله إذن تطاول إلى بلوغ غاية تقصر عنها القوة البشرية والسعى فى سبيل مالا يدرك عبث وهو كذلك مهلكة لأنه يؤدى بصاحبه إلى عقائد باطلة إذ هو تحديد لذات الله التى لا تقبل التحديد والحصر لها فى خصائص معينة بينما هى الوجود المطلق الذى لا يجوز حصره .

قال ﷺ : « تفكروا فى خلق الله ولا تفكروا فى ذاته فتهلكوا » فنحن منهيون عن التفكير فى ذات الله من حيث هى ولاستحالة الوصول إلى إدراك

حقيقتها بأن فيها مع صفاتها فنحن منهيون عن التفكير فى تلك الصفات ويستحيل علينا أن ندرك حقيقتها لما قدمناه من الأسباب التى تجعل من المستحيل علينا معرفة حقيقة الذات الإلهية نفسها .

المنهج الصحيح فى معرفة الله وصفاته :

وبناء على ما قدمناه فإن الإيمان الصحيح والنظر العقلى القويم يوجبان علينا أن نلتزم بحدود المنهج الآتى فى إيماننا بالله وصفاته .

أولا : أن نجعل من النظر فى الكون دليلا لنا على إثبات وجود الله الخالق لذلك الكون والمدبر له .

ثانيا : أن نعلم أن الله موجود لا يشبه شيئا من الكائنات التى خلقها .

ثالثا : أن نعلم أنه متصف بكل صفات الكمال الواجبة له باعتباره خالقاً الكون ومدبراً له ، فنعلم أنه أزلى ، حى ، عالم ، مريد ، قادر واحد لا شريك له فى وجوب وجوده وفى كمال صفاته وفى صنع خلقه وأنه متكلم ، سميع ، بصير وما يتبع ذلك من الصفات التى جاء القرآن بإطلاق أسمائها عليه كالقوى والرزاق ، والعزيز ، الحكيم ، والغفور الرحيم الخ .

رابعا : ألا نتعدى فى إيماننا بالله وصفاته الحدود السابقة فلا نحاول معرفة حقيقة الذات الإلهية نفسها ولا كيفية اتصالها بصفاتها ولا حقيقة تلك الصفات ولا كيفية عملها فى الكون ، ولا يجوز لنا كذلك أن نبحث فيما إذا كانت صفات الله زائدة على ذاته أم لا ، وأن الكلام الإلهى صفة غير ما اشتمل عليه العلم الإلهى من معانى الكتب السماوية أو أنه هو نفس تلك المعانى المعلومة لله وأن السمع والبصر غير العلم بالمسموعات والمبصرات أو أنهما ذلك العلم إلى غير ذلك من الشئون التى اختلف فيها نظر علماء الكلام وتفرقت فيها المذاهب ، ولا يجوز لنا أن نخوض فى أمرها بالبحث لما قدمناه من عجز العقل البشرى عن الوصول إلى إدراك حقيقة الذات الإلهية وصفاتها وأن الله وحده هو الذى

يعلم ذلك، أما الاستدلال على رأى معين فى هذه الأمور بالألفاظ الوارد فى الشرع فيدل على ضعف فى التفكير العقلى عند صاحبه على ما فيه كذلك من تغرير بالشرع استعمال اللغة لا ينحصر فى الحقيقة بل كثيراً ما تستعمل ألفاظها استعمالا مجازيا، ولذلك قد يكون من ألفاظ القرآن الواردة فى هذه الأمور الإلهية ألفاظ مجازية، هذا من جهة ومن جهة أخرى فلو فرض أن ألفاظ اللغة لا تستعمل إلا فى الحقيقة فإن وضع اللغة لا تراعى فيه الموجودات بكنهها الحقيقى فلا تدل فى الأشياء والمعانى على حقائقها الذاتية وإنما تدل على ما يقع منها تحت حسنا أو ما يمكن أن ندركه منها بعلمنا، وعلى ذلك فالألفاظ الواردة فى ذات الله وصفاته لم توضع لتدل على حقيقة تلك الذات وصفاتها على نحو ما هى عليه فى نفس الأمر بل على ما يمكن أن نعلمه من شأنها .

الرأى فى أصحاب المذاهب المختلفة فى الذات الإلهية وصفاتها :

والذى نراه فى تلك المذاهب التى اختلف أصحابها فى حقيقة الذات الإلهية وصفاتها أنها مذاهب فلسفية قائمة على النظر العقلى المجرد فيما لا مجال للعقل فيه وأن أصح أصحاب هذه المذاهب نظراً أن لم يدخل فى أمر تلك الشئون الإلهية فلم يهتد فيها واحد منهم إلى رأى يقتنع العقل به ويطمئن القلب إليه فما علينا إلا أن نقف عندما تبلغه عقولنا وأن نسأل الله أن يغفر لمن آمن به وبما جاء به رسله ممن تقدمنا من الخائضين فى حقيقة الذات الإلهية وصفاتها .

الفصل الخامس

فى إثبات الصفات لله عز وجل

لقد طالب الله تعالى المكلفين من المسلمين بمعرفته والإيمان به بقوله تعالى: « يا أيها الذين آمنوا آمنوا بالله ورسله » وقد جعل العلماء معرفة الله أول واجب على المكلف فى الإسلام ولما كانت معرفة حقيقة الذات الإلهية مستحيلة، فقد قصر العلماء معرفة الله تعالى على معرفة ما يجب له وما يستحيل عليه وما يجوز فى حقه تعالى عقلا، وقد أجمع العلماء على أنه يجب لله عقلا كل كمال يليق بذاته المقدسة إجمالا، ويجب له تفصيلا على التحقيق ثلاث عشرة صفة وقسموها ثلاثة أقسام:

١ — صفات نفسية.

٢ — صفات سلبية.

٣ — صفات معانى.

١ — الصفات النفسية: أو هى الوجود:

وهى صفة ثبوتية يدل الوصف بها على نفس الذات دون معنى يضاف إلى الذات وقيد صفة الوجود بالصفة الثبوتية يخرج الصفات السلبية التى تنفى عن الذات العلية ما لا يليق بها من المشابهة للحوادث والاحتياج للجهة والمكان وغير ذلك. والقيد الآخر نفس الذات دون معنى يضاف إليها، يخرج صفات المعانى التى تثبت معنى زائداً عن الذات قائماً بها وهى صفة العلم والحياة والقدرة. إلخ صفات المعانى.

٧ ـ الصفات السلبية :

وهي التي تسلب أي تنفي أي نقص لا يليق بذاته المقدسة .

وهي : الوحدانية ، والقدم ، والبقاء ، والمخالفة للحوادث ، والقيام بالنفس .

١ ـ القدم :

يطلق القدم بإزاء معنيين :

يطلق على ما توالت على وجوده الأزمنة وكر عليه الجديدان الليل والنهار ، ومنه قوله عز وجل : «كالعرجون القديم»(١) .

وبهذا المعنى يقال : أساس قديم وبناء قديم . وهذا المعنى مستحيل في حقه تعالى ، إذ وجوده تعالى ليس وجوداً زمانيا ولا نسبة للزمان إلى وجوده البتة إذ هو من صفات الحدث فيكون حادثا ضرورة(٢) .

وجه استحالة ثبوت القدم الزماني لله تعالى :

يراد بالزمان مقارنة متجدد لمتجدد أي حادث لحادث كمقارنة السفر لطلوع الشمس ـ مثلا ـ فثبوته فرع وجود حادثين مقترني الوجود لأنه نسبة بينهما والنسبة يتأخر وجودها عن وجودها المنتسبين ولا متجدد في الأزل فلا زمان ،

والتجدد لوجوده عز وجل وصفات ذاته العلية محال ، فنسبة الزمان إليه تعالى محال على الإطلاق في الأزل وفيما لا يزال(٣) .

ويراد بالزمان أيضاً : حركة الأفلاك ، فالزمان يراد به مقدار حركة الفلك المحدد لليل والنهار والسنين والأعوام ، ولا شك أن الإطلاق الزماني بهذا المعنى

(١) سورة يس آية : ٣٩ .
(٢) شرح السنوسية الكبرى ص ١٢١ - ١٢٢ .
(٣) المرجع السابق ص ١٢٢ .

يستحيل أن يطلق على الله عز وجل؛ لأن كل ماسوى الله حادث يحتاج في وجوده إلى الله عز وجل ، وأيضاً الله سبحانه منزه أن تحيط به الأمكنة والأزمنة ، لأن الأمكنة والأزمنة تحيط بالمخلوق لا بالخالق سبحانه وتعالى .

القدم الثابت لله عز وجل :

القدم الخاص به عز وجل هو : عدم أولية الوجود ، فوجوده سبحانه ليس له بداية وإلا لكان موجوداً بعد أن لم يكن ، ومعنى ذلك: أنه يحتاج إلى من يوجده فيكون حادثاً ولو كان حادثا لاحتاج إلى محدث والمحدث إلى محدث وهكذا .. أما أن ينتهي الأمر إلى الدور أو التسلسل وكلاهما محال وإذا ثبت كونه محدثا محال ثبت أنه قديم وهو المطلوب .

أما بطلان الدور والتسلسل لأن الدور هو توقف وجود شيء على وجود شيء آخر توقف عليه مثاله ، أن (ا) علة لوجود (ب) وفي نفس الوقت (ب) علة لوجود (ا) وهذا هو معنى الدور ، وذلك يقتضي أن تكون (ب) سابقة على (ا) ومسبوقة في نفس الوقت وعلة لوجود (ا) ومعلولة في نفس الوقت وذلك مستحيل فيستحيل الدور أما استحالة التسلسل لأن التسلسل هو أن تكون (ب) علة (ا) و (د) علة (ب) وهكذا من غير توقف ، وذلك مستحيل لأننا لو فرضنا سلسلتين : سلسلة من الطوفان إلى ما لا نهاية له والأخرى من الآن إلى مالانهاية له وطابقت بينهما بأن قابلت بين أفرادهما من أولها فكلما طرحت من الآنية واحداً طرحت في مقابلته من الطوفانية واحداً .. وهكذا فلا يخلو إما أن يفرغا معاً فيكون كل منهما له نهاية وهو خلاف الفرض . وإن لم يفرغا لزم مساواة الناقص الكامل وهو باطل .

وإن فرغت الطوفانية دون الآنية كانت الطوفانية متناهية والآنية أيضاً متناهية لأنها إذا زادت على الطوفانية بقدر متناه وهو من الطوفان إلى الآن ، ومن

المعلوم أن الزائد على الشيء متناه بقدر متناه يكون متناهيا بالضرورة فثبت أن التسلسل وهو وجود أسباب لا نهاية لها مستحيل .

الدليـل النقلي :

قوله تعالى : (هو الأول والآخر)(١) .

البقاء :

صفة البقاء لله عز وجل معناها أنه يستحيل عليه العدم .

والدليل على وجوب البقاء لله عز وجل : أنه لو قدر لحوق العدم له تعالى عن ذلك علواً كبيراً لكانت ذاته تقبل الوجود والعدم لفرض اتصافه بهما ، ولا تتصف ذاته بصفة حتى تقبلها ، ولكن قبوله جل وعلا العدم محال إذ لو قبله لكان هو والوجود بالنسبة إلى ذاته سيان ، فيلزم افتقار وجوده إلى موجد يرجحه على العدم الجائز فيكون حادثاً ، كيف وقد ثبت بالبرهان القطعي وجوب قدمه(٢) ، وما وجب قدمه استحال عدمه . والدليل النقلي على وجوب البقاء لله عز وجل : (كل من عليها فان ، ويبقى وجه ربك ذو الجلال والإكرام)(٣) .

المخالفة للحوادث :

ومعناها : أن الله سبحانه وتعالى مخالف للحوادث فليس في جهة ولا مكان .

---

(١) سورة الحديد آية : ٣ .
(٢) شرح السنوسية البكرية ص ٣٠ .
(٣) سورة الرحمن الآية : ٢٦ — ٢٧ .

وليس جوهراً ، بمعنى أنه متحيز وليس عرضاً قائماً بغيره ؛ لأن الخالق عز وجل لو كان في جهة أو مكان لزم قدم الجهة والمكان .

وأيضاً : الله عز وجل ليس جوهراً (لا جوهر فرداً ، ولا جسماً مركباً من جواهر كثيرة ؛ لأن الجوهر الفرد أقل الأشياء والله هو الخالق العظيم .

وأيضاً : يمتنع أن يكون الله جسماً ؛ لأن الجسم مركب من أجزاء فيكون محتاجاً إلى الأجزاء التي يتركب منها ، والاحتياج أمارة الحدوث ، وقد أثبتنا القدم لله

وأيضاً : الجسم محتاج إلى حيز يقوم به فيكون الواجب محتاجاً إلى غيره ، وهذا ينافي أخص وصف الألوهية وهو عدم الاحتياج إلى الغير ، فالله عز وجل هو المستغنى عن كل ما عداه ، والله يستحيل أن يكون عرضاً ؛ لأن العرض يحتاج إلى الجوهر ، ولا يقوم إلا به فيكون متحيزاً تبعاً لجوهره ، والتحيز مستحيل على الله لأنه أمارة الاحتياج والحدوث .

ومن الواجب أن نعلم أن الله ليس كمثله شيء فلا يشبه أحد من خلقه ، ولا يشبه شيئاً منها .

وقد ضل في هذه الصفة اليهود ، والنصارى حيث وصفوا الإله بصفات البشر ، من الجسمية والحلول في مكان معين وزمان محدد ، وغير ذلك مما يتنزه عنه الله .

كما ضلت بعض الفرق التي ظهرت في الوسط الإسلامي ، مثل : الكرامية ، والمشبهة ، والمجسمة ، وغيرهم من الفرق المنحلة التي كونها اليهود في محاولة لهدم الإسلام عن طريق إظهار العقائد الباطلة .

وقد جاءت بعض الآيات القرآنية التي يوهم ظاهرها وصف الله بصفات

الحوادث . مثل قوله تعالى : (الرحمن على العرش استوى)[1] .

وقوله : (وجاء ربك والملك صفاً صفاً)[2] .

وقوله : (إليه يصعد الكلم الطيب)[3] .

وقوله : (يد الله فوق أيديهم)[4] .

وقوله : (ويبقى وجه ربك . . . .)[5] .

كما ورد في حديث رسول ﷺ الذي يقول فيه : « ينزل ربنا إلى السماء الدنيا كل ليلة فيقول : « هل من فأتوب عليه ؟ هل من مستغفر فأغفر له؟ » .

موقف المسلم من هذه الآيات :

هناك اتفاق بين كل الفرق الإسلامية الصحيحة على أن ظواهر هذه الألفاظ غير مرادة بالنسبة لله سبحانه وتعالى ؛ لأنها لا تليق بذاته ، فليس لله وجه كوجه الإنسان ، ولا يد كيد الإنسان ، وليس له استواء كاستواء الإنسان ، ولا نزول كنزوله .

كل المسلمون متفقون على هذه الحقيقة ، فظواهر هذه الآيات غير مرادة بالنسبة لله سبحانه وتعالى .

ولكن الخلاف بينهم في تعيين المعنى المراد من هذه الألفاظ ، فالسلف وهم

(١) سورة طه آية : ٥ .
(٢) سورة الفجر آية : ٢٢ .
(٣) سورة فاطر آية : ١٠ .
(٤) سورة الفتح .
(٥) سورة الرحمن آية : ٢٦ .

صحابة رسول الله ﷺ والتابعون لم يعينوا المعنى المراد من هذه الألفاظ ، وإنما فوضوا أمرها إلى الله سبحانه وتعالى ، فهو أعلم بمراده منها .

وقد عبر الإمام مالك بن أنس — رضى الله عنه — عن موقف السلف بهذه العبارة حين سأله أحد الناس عن معنى الاستواء فقال :

« الاستواء معلوم ، والكيف مجهول ، والسؤال عنه بدعة ، والإيمان به واجب » .

وقد استدل السلف على ما ذهبوا إليه بقوله تعالى : (هو الذى أنزل عليك الكتاب منه آيات محكمات هن أم الكتاب وأخر متشابهات فأما الذين فى قلوبهم زيغ فيتبعون ما تشابه منه ابتغاء الفتنة وابتغاء تأويله وما يعلم تأويله إلا الله) . ووقفوا على لفظ الجلالة وجعلوا تكملة الآية استئنافاً :

(والراسخون فى العلم يقولون آمنا به كل من عند ربنا وما يذكر إلا أولوا الألباب) .

وأما الخلف : فقد عينوا المعنى المراد بعد صرف اللفظ عن ظاهره .
فقالوا : إن هذه تعبيرات مجازية تشير إلى معانى تليق بذات الله سبحانه وتعالى فقالوا :

الاستواء معناه : الاستيلاء أو القصد .

واليد معناها : القدرة .

والوجه المقصود به : الذات .

والمجىء معناه : مجىء أمره أو مجىء ملائكته .

وهكذا صرفوا اللفظ عن ظاهره ، وعينوا المراد من هذه النصوص وأيدوا موقفهم بعطف الراسخين فى العلم على لفظ الجلالة .

وقد يكون الذى دفع الخلف إلى هذا الموقف المناوىء للسلف هو ظروف الاحتكاك بالأمم المجاورة ، ودخول الثقافات الأجنبية .

والجدل الذى وقع بين المسلمين وبين غيرهم مما دفع هؤلاء إلى مناقشة الخصوم بأسلوبهم .

وهذا موقف يحمد لهم ويشكرون عليه ، غير أن الموقف يختلف تماماً بالنسبة لما يستقر فى قلب المسلم ، وما يجب أن يكون عليه بينه وبين خالقه ، فالله قد وصف نفسه بصفات فإذا ما أهملنا هذه الصفات ووصفناه بصفات من عندنا نكون قد جاوزنا الحدود ، لأن التأويل التفصيلى الذى يعين المعنى المراد أمر مظنون بالاتفاق ، والقول فى صفات الله بالظن غير جائز خوفاً من الوقوع فى الزيغ والخطأ .

وإلى مذهب السلف قال الأشعرى — عدا متأخرى الأشاعرة — رضى الله عنه — حيث قال : إن الوجه ، واليد ، والعين وغير ذلك صفات ثابتة لله سبحانه وتعالى ولكننا لا نعلم حقيقتها .

وأما تأويل اليد بالقدرة — مثلا — فيستلزم إثبات قدرتين لله سبحانه تعالى كما قال الأشعرى : بأنه لو كان المراد من قوله : (ما منعك ألا تسجد لما خلقت بيدى) القدرة . لما كان لآدم على إبليس فضل ، إذ الكل مخلوق بقدرته ولكن الله أراد أن يفضل آدم على إبليس بخلقه بيده دونه ، ولو كان خالقاً لإبليس بيده لكان إبليس قد احتج على ربه بقوله : وأنت خلقتنى بيدك كما خلقت آدم .

ولكن الله أراد تفضيل آدم بخلقه بيده دون الخلق ، وقال ذلك لإبليس موبخاً ، فدل ذلك على أن لله صفة غير القدرة هى صفة اليد مع الإجماع التام على

أنها ليست كأيدينا ، لقول الله تعالى : « ليس كمثله شيء » والله أعلم بها ، فالعصمة في الدين أن تنتهي حيث انتهى بك .

وقد أخبر القرآن الكريم أن الله يسمع ويبصر ، ويحب ويبغض ، وخلق بيديه ، واستوى على العرش ، وينزل كل ليلة إلى السماء الدنيا ، وكلم موسى ، وغير ذلك من الصفات الخبرية وما دام الله تعالى قد وصف نفسه بهذه الصفات ووصفه بها رسوله ﷺ ، وهو أعلم الناس به تعالى لم يبق إذن معنى من التحرج في وصفه تعالى بما وصف به نفسه - مع الاعتقاد الجازم بأن الله لا يشبه شيئاً من خلقه ، فهذه الصفات ثابتة له ولكن الكيفية الله أعلم بها .

شبهة وجوابها :

قلنا : إن الله لا يوصف بصفات البشر العرضية والجوهرية والجسمية أو الوجود في مكان أو جهة ، غير أن بعض الملحدين يقولون : كيف يكون هناك موجود تخلو عنه الجهات وهو لا داخل العالم ولا خارجه ؟ وقد عرض الإمام الغزالي في كتابه « الاقتصاد في الاعتقاد » لهذه الشبهة وناقشها .

قال : فإن قيل : نفي الجهة يؤدي إلى المحال وهو إثبات موجود تخلو عنه الجهات الست[1] ويكون لا داخل العالم ولا خارجه ولا متصلا به ولا منفصلا عنه وذلك محال .

قلنا : مسلم أن كل موجود يقبل الاتصال فوجوده لا متصلا لا منفصلا محال ، وإن كان موجوداً يقبل الاختصاص بالجهة فوجوده مع خلو الجهات الست عنه محال ، فأما موجود لا يقبل الاتصال ولا الاختصاص بالجهة فخلوه عن طرفي النقيض غير محال وهو كقول القائل : يستحيل موجود لا يكون عاجزاً ولا قادراً ولا عالماً ولا جاهلا ، فإن أحد المتضادين لا يخلو الشيء عنه . فيقال له :

(١) الجهات الست هي : فوق ، وأسفل ، وقدام وخلف ، ويمين ، وشمال .

إن كان ذلك قابلا للمتضادين فيستحيل خلوه عنهما .

وأما الجماد الذى لا يقبل واحداً منهما لأنه فقد شرطهما وهو الحياة فخلوه عنهما ليس بمحال ، فكذلك شرط الاتصال والاختصاص بالجهات التحيز والقيام بالمتحيز ، فإذا فقد هذا لم يستحل الخلو عن متضادين فرجع النظر إذاً إلى أن موجوداً ليس بمتحيز ولا هو فى متحيز بل هو فاقد شرط الاتصال والاختصاص هل هو محال أم لا ؟

فإن زعم الخصم أن ذلك محالا وجوده فقد دللنا عليه بأنه مهما بان أن كل متحيز حادث وأن كل حادث يفتقر إلى فاعل ليس بحادث فقد لزم بالضرورة من هاتين المقدمتين ثبوت موجود ليس بمتحيز .

أما الأصلان ، فقد أثبتناهما، وأما الدعوى اللازمة منهما فلاسبيل إلى جحدها مع الإقرار بالأصلين .

فإن قال الخصم : إن مثل هذا الموجود الذى ساق دليلكم إلى إثباته غير مفهوم . فيقال له : ما الذى أردت بقولك غير مفهوم ؟

فإن أردت به أنه غير متخيل ولا متصور ولا داخل فى الوهم ، فقد صدقت فإنه لا يدخل فى الوهم والتصور والخيال إلا جسم له لون وقدر فالمنفك عن اللون والقدر لا يتصوره الخيال فإن الخيال قد أنس بالمبصرات فلا يتوهم الشىء على وفق مرآة ولا يستطيع أن تتوهم مالا يوافقه ، وإن أراد الخصم أنه ليس بمعقول أى ليس بمعلوم بدليل العقل فهو محال إذ قدمنا الدليل على ثبوته ، ولا معنى للمعقول إلا ما اضطر العقل إلى الإذعان للتصديق به بموجب الدليل الذى لا يمكن مخالفته وقد تحقق هذا .

فإن قال الخصم : ما لا يتصور فى الخيال لا وجود له فلنحكم بأن الخيال لا وجود له فى نفسه فإن الخيال نفسه لا يدخل فى الخيال والرؤية لا تدخل فى الخيال ، وكذلك العلم والقدرة ، وكذلك الصوت والرائحة ، ولو كلف الوهم أن

يتحقق ذاتا للصوت لقدر له لونا ومقداراً وتصوره كذلك .

وهكذا جميع أحوال النفس من الخجل ، والوجل ، والعشق ، والغضب ، والفرح ، والحزن ، والعجب ، فمن يدرك بالضرورة هذه الأحوال من نفسه ويدوم خياله أن يتحقق ذات هذه الأحوال فيجده يقتصر عنه لا بتقدير خطأ ثم يشكر بعد ذلك وجود موجود لا يدخل فى خياله فهذا سبيل كشف الغطاء عن المسألة(١) .

٤ - القيام بالنفس :

والقيام بالنفس معناها : أن الله غير محتاج إلى محل يقوم به سواء كان المحل هذا مكاناً أو جوهراً ؛ لأن الاحتياج أمارة الحدوث وقد ثبت أن الله قديم لا أول لوجوده .

وأيضاً لو كان الله عز وجل قائماً بالجوهر لكان صفة ولو كان صفة فكيف تقوم به الصفات ؟

٥ - الوحدانية :

التصور الإسلامى لمفهوم التوحيد: لاريب فى أن عقيدة التوحيد هى الخاصية البارزة فى كل دين جاء من عند الله باعتبارها أساس الأديان جميعاً ، وتقوم هذه العقيدة فى جوهرها على أساس توحيد الخالق - جل جلاله - واعتقاد أنه إله واحد ليس له شريك ولا مثيل فى ذاته أو صفاته أو أفعاله ، وأنه منفرد بإيجاد الكائنات وتدبير أمرها وإمدادها بأسباب بقائها ، وأنه ليس لكائن منها - مهما سمت منزلته - تأثير فى الوجود أو سلطان على العباد أو قدرة على إعطاء أو منع .

---

(١) الاقتصاد فى الاعتقاد ص ٢٩ .

والقارئ لكتاب الله - تطالعه هذه الحقيقة بجلاء في كثير من الآيات مثل قوله تعالى : (قل هو الله أحد ، الله الصمد ، لم يلد ولم يولد ، ولم يكن له كفواً أحد) ويلاحظ أن عقيدة التوحيد قد اتخذت في ظلال الدعوة الإسلامية مفهوما جديداً ، وظهرت في صورة متفردة . فقد كانت نظرة الإسلام التوحيدية هي المصدر الذاتي لسائر عقائده الإلهية ونظمه التشريعية ، والدليل على صدق هذه الحقيقة هو المساحة التي تشملها عقيدة التوحيد في الدين الإسلامي ، فقد امتدت إلى تنظيم جوانب الحياة الإنسانية كلها بحيث لا تفلت ذرة واحدة منها من عقيدة التوحيد الشاملة .

ومن الحقائق الهامة : أن الدين الإسلامي هو الدين الوحيد الذي استطاع أتباعه أن يحتفظوا بعقيدة التوحيد على ما كانت عليه من النقاء ، فإن التحريفات والانحرافات التي وقعت في تصورات أتباع الرسل - عليهم السلام - لم تبق في الأرض كلها من تصور صحيح للتوحيد إلا التصور الذي أتى به محمد عليه الصلاة والسلام وحسبنا أن نشير هنا إلى أن تصور الألوهية في التراث اليهودي قد شابته عناصر وأفكار مضادة تماما لعقيدة التوحيد الخالص الصحيح ذلك أن رسل بني إسرائيل جاءتهم بدعوة التوحيد ولكنهم لم يلبثوا أن انحرفوا عن هذه العقيدة على مدى الزمن ، وهبطوا في تصوراتهم إلى مستوى الوثنيات ، وأثبتوا في كتبهم المقدسة وفي صلب العهد القديم أساطير وتصورات عن الله - سبحانه - لا ترتفع عن أحط التصورات الوثنية للإغريق وغيرهم من الوثنيين الذين لم ينزل عليهم من عند الله كتاب .

وكان من أبرز مظاهر وثنية القوم : أنهم قالوا بالتعدد في الأرباب ، ووصفوا الإله بأنه إله قبلي يحمي شعبه أو قبيلته ، بل لقد وقعوا في عبادة العجل في حياة موسى عليه السلام ، وهذا ما حكاه القرآن في قوله تعالى : « واتخذ قوم موسى من بعده من حليهم عجلا جسدا له خوار » (١).

---

(١) سورة الأعراف الآية ١٤٨ .

وقوله : « ولقد جاءكم موسى بالبينات ثم اتخذتم العجل من بعده وأنتم ظالمون »(١) .

كما حكى القرآن عنهم : أنهم أضافوا إلى الله تعالى الولد فى قوله تعالى : « وقالت اليهود عزير ابن الله »(٢) .

ليس هذا فحسب ، بل أنهم مروا - عقب خروجهم من مصر - على قوم يعبدون الأصنام فطلبوا إلى موسى عليه السلام أن يقيم لهم صنما يعبدونه ، وقد أشار القرآن إلى هذه الحادثة فى قوله تعالى : « وجاوزنا ببنى إسرائيل البحر فأتوا على قوم يعكفون على أصنام لهم قالوا يا موسى اجعل لنا إلهاً كما لهم آلهة قال إنكم قوم تجهلون ، إن هؤلاء متبر ما هم فيه وباطل ما كانوا يعملون »(٣) .

ولا شك أن هذه الانحرافات وأمثالها قد هبطت بالتصور الإلهى إلى درك الوثنية وأنزلته من مرتبته الحقيقية .

كذلك نجد أن فكرة الألوهية فى المسيحية قد عدت عليها الأفكار الفلسفية وخاصة الغنوصية التى بطلت بها فى القرن الثانى الميلادى وأدخلت فيها كثيراً من العناصر الوثنية المضادة لعقيدة التوحيد وسوف يظل التصور المسيحى للألوهية بمنأى عن التوحيد الخالص اللائق بالإله مهما بلغت ضخامة الجهود التى تبذل فى سبيل تأييد فكرة التثليث ، أو فكرة التجسد الإلهى ، أو الحلول الربانى .

---

(٢) سورة البقرة آية ٩٢ .

(٣) سورة التوبة الآية ٣٠ .

(٤) سورة الأعراف الآية ١٣٨ - ١٣٩ .

واللاهوت بالناسوت فداء للبشرية قاطبة من الخطيئة الكبرى التي توارثها الأجيال عن آدم (١).

وقد حكى القرآن الكريم الكثير من انحراف النصارى وسوء تصورهم لله تعالى وشركهم، ورد عليهم فيما ادعوه من نسبة الولد إلى الله جل جلاله فقال: «وقالت النصارى المسيح ابن الله ذلك قولهم بأفواههم يضاهئون قول الذين كفروا من قبل قاتلهم الله أنى يؤفكون» (٢).

وكفرهم في قولهم بالتثليث فقال: «لقد كفر الذين قالوا إن الله ثالث ثلاثة» (٣).

ونهاهم عن مقالة التثليث الشنيعة. لأن المسيح عليه السلام عبد من عباد الله وليس شريكا معه في الألوهية فقال: (يا أهل الكتاب لا تغلوا في دينكم ولا تقولوا على الله إلا الحق إنما المسيح عيسى بن مريم رسول الله وكلمته ألقاها إلى مريم وروح منه فآمنوا بالله ورسله ولا تقولوا ثلاثة انتهوا خيرا لكم إنما الله إله واحد سبحانه أن يكون له ولد» (٤).

«لقد كانت المسيحية قبل التحريف ديانة توحيد خالص كالإسلام، فجاء بولس فطمس نورها وطعمها بخرافات الجاهلية التي انتقل منها والوثنية التي نشأ عليها، وقضى قسطنطين على البقية الباقية حتى أصبحت النصرانية مزيجا من الخرافات اليونانية والوثنية الرومانية والأفلاطونية المصرية والرهبانية المبتدعة

---

(١) د/ محمد كمال جعفر. في الفلسفة الإسلامية.
(٢) سورة التوبة آية ٣٠.
(٣) سورة المائدة آية ٧٣.
(٤) سورة النساء آية ١٧١.

واضمحلت فيها تعاليم المسيح البسيطة كما تتلاشى القطرة فى اليم وعادت المسيحية نسيجا من معتقدات وتقاليد لا تغذى الروح ، ولا تنير العقل ، ولا تشعل العاطفة ، ولا تحل معضلات الحياة ، ولا تنير السبل ، بل أصبحت بزيادات المحرفين ، وتأويلات الجاهلين ، تحول بين الإنسان والفكر ، والعلم ، وأصبحت على تعاقب العصور ديانة وثنية يقول « سيل » (١) .

وأسرف المسيحيون فى عبادة القديسين والصور المسيحية حتى فاقوا فى ذلك الكاثوليك فى هذا العصر (٢) .

وهكذا يمكن القول : بأن التوحيد الخالص خاصية من خصائص التصور الإسلامى ويعترف بهذه الحقيقة كثير من الباحثين الغربيين ، فمثلا يقول د/ جيمس فى كتابه : « الدين المقارن » : كانت عقيدة توحيد الله تعالى هى صيحة المعركة فى الإسلام تذاع كل يوم من مآذن المساجد التى لا تحصى فى كلمة الشهادة المعهودة : لا إله إلا الله محمد رسول الله ، وكانت هذه هى العقيدة الأساسية فى الوحى الذى تلقاه محمد عليه السلام ، لكى يجدد به دين إبراهيم فى وقت كانت فيه المذاهب السامية المحلية فى بلاد العرب ـ كمذهب الشرك ، ومذهب عبادة الأرواح فى الطبيعة ، خاضعة للمؤثرات اليهودية والحبشية والفارسية وكذلك المسيحية البيزنطية فى الشمال (٣) .

ويقول فى موضع آخر : لقد بدت عقيدة التجسد والتثليث فى نظر الإسلام على أنها ضرب من الإشراك بالله ومن ثم اعتبرت بمثابة جريمة عقائدية

---

(١) مترجم القرآن إلى الإنجليزية عن نصارى القرن السادس الميلادى .
(٢) أبو الحسن الندوى : ماذا خسر العالم بانحطاط المسلمين ص ٣٨ .
(٣) د/ جيمس : الدين المقارن ص ٢٠٣ .

هذه مذهب التوحيد الصارم الذى كان هو العقيدة الراسخة لمحمد وأتباعه[١] .

معنى الوحدانية :

الوحدة : معناها عدم التعدد ، ونريد بالوحدانية فى علم التوحيد أن الله واحد فى ذاته وفى وجوده وفى صفاته وفى أفعاله .

والمراد من وحدة الذات والوجود : عدم وجود ذات أخرى واجبة ، وأن ذات الله غير مركبة من أجزاء سواء كانت خارجية أو ذهنية ، وذلك محال على الله تعالى وإلا لزام احتياجه إلى أجزائه والاحتياج يستلزم الحدوث وقد ثبت بالدليل أن الله قديم غير محتاج لشىء .

والمراد من وحدة الصفات :

١ — عدم وجود صفة للحوادث تماثل صفة البارى .

٢ — عدم وجود صفتين لله من نوع واحد .

والمراد من وحدة الصفات أيضا : أنه ليس لله صفتان من نوع واحد وليس لغير الله صفة تشبه صفاته .

والدليل على ذلك : أنه لو كان له صفتان من نوع واحد كقدرتين وإرادتين فإما أن تكون أحدهما كافية فى الإيجاد أولا ، فإن كانت كافية كان وجود الثانية عبثاً وإن كانت غير كافية كانت محتاجة إلى أخرى من نوعها ، وبالتالى تكون كل واحدة منهما على انفراد ناقصة وهذا مستحيل فى حق الله[٢] .

وأما الدليل على أن الله واحد فى صفاته بمعنى أن ليس لغير الله صفة تماثل

---

(١) نفس المرجع ص ٢٠٥ .

(٢) د/ على جبر : محاضرات فى علم الكلام ص ٥٤ - ٥٥ .

صفته فهو : أن الصفة تابعة لمرتبة الوجود ووجود الله واجب ووجوده غيره جائز فلا يمكن أن تكون صفة غيره تشبه صفته حيث اختلفت مرتبة الوجود حيث إن وجود الله أكمل أنواع الوجود .

معنى الوحدانية فى الوجود والأفعال :

المراد من الوحدانية فى الوجود - أن الله واحد ليس له شريك فى ملكه ، فلا خالق ولا موجد سواه ، ومغزى وحدة الأفعال تنزيه الله سبحانه عن الشرك وإفراده فى جميع الأفعال فى الخلق والتدبير والحكم وسائر الأشياء : « ألا له الخلق والأمر »[1] .

والأدلة العقلية على أنه ليس للعالم صانعان متكافآن فى الصفات والوجود والأفعال كثيرة

الدليل الأول :

لو كان هناك إلهان فإما أن يكون أحدهما كافيا فى إيجاد العالم وتدبيره أو غير كاف ، فإن كان كافيا كان الثانى ضائعا غير محتاج إليه ولزم عدم وجوب وجوده ؛ لأن وجوب الوجود يثبت للإله إذا توقف وجود الحوادث والمخلوقات عليه وإلا لزم التسلسل لو كان وجوده جائز .

فلو فرضنا إلهاً لا يتوقف وجود الحوادث عليه لم يثبت وجوب الوجود له فيكون وجوده مستغنى عنه فلا يكون إلها .

وإن لم يكن أحد الإلهين كافياً فى إيجاد العالم وتدبيره وكان حصول العالم ووجوده بهما لكان كل منهما محتاجا والمحتاج لا يكون إلهاً فيكون التعدد باطلا .

---

(١) سورة الأعراف الآية ٥٤ .

الدليل الثانى :

لو كان هناك إلهان مؤثران فى إيجاد الممكنات لما وجد العالم لكن قد ثبت وجود العالم بالمشاهدة ـ فما أدى إلى عدم الوجود وهو التعدد باطل .

وإذا بطل التعدد ثبت الوحدة وهو المطلوب .

ودليل المقدمة الأولى :

أنه لو تعدد الإله : لا يخلو الحال إما أن يتفقا وإما أن يختلفا فإن اختلفا بأن يريد أحدهما إيجاد شىء والآخر استمرار عدمه أو أراد أحدهما حركته والآخر استمرار عدمه أو أراد أحدهما حركته والآخر سكونه فلا يخلو الحال إما أن ينفذ مرادهما فيكون الشىء موجوداً لا موجوداً أو متحركا لا متحرك فى آن واحد ، فيلزم اجتماع النقيضين وهو محال فما أدى إليه وهو التعدد محال[1] فيثبت نقيضه وهو الوحدة .

وإما أن لا ينفذ مراد واحد منهما فيلزم عجزهما وعدم وجود العالم وهو باطل بداهة لوجود العالم ، فالتعدد باطل فقد ثبتت الوحـــدة إذ لا واسطة بينهما .

وإما أن ينفذ مراد أحدهما دون الآخر فيلزم عجز من لم ينفذ مراده فلا يكون إلهاً والذى نفذ مراده هو الإله .

أو نقول : يلزم عجز الآخر أى الذى نفذ مراده ضرورة أنهما متماثلان وإن اتفقا فإما أن يتفقا على إيجاد الشىء معاً بأن يؤثر كل منهما فيه على سبيل الاستقلال فيكون واقعاً بقدرتهما دون معاونة من أحدهما الأخرى وهذا

---

(١) شرح الطحاوية فى العقيدة السلفية على بن على بن محمد أبى العز تحقيق أحمد شاكر ص ٢٢ ط دار التراث .

يلزمه اجتماع مؤثرين مستقلين على أثر واحد وهو باطل والبطلان أتى من التعدد : فالتعدد باطل .

وإما أن يتفقا على الإيجاد مرتباً بأن يوجد أحدهما الشيء ثم يوجده الآخر وهذا يلزمه تحصيل الحاصل وهو باطل فبطل ما أدى إليه وهو تعدد الآلهة .
وإما أن يتفقا على إيجاده بطريق التعاون وهذا يلزمه عجز كل واحد على الانفراد والعجز ينافى الألوهية .

وإما أن يتفقا على أن يتصرف أحدهما فى بعض العالم كالشرق — مثلا — والثانى فى البعض الآخر كالغرب — مثلا — وهذا محال من وجهين :

الوجـه الأول :

أنا نقول : إن إله الشرق إما أن يقدر على مقدورات الآخر أولا . فالأول باطل ، لأن إله الغرب قد سد عليه مواطن قدرته بالإيجاد وإيجاد الموجود تحصيل حاصل وهو محال

وإما أن لا يقدر على مقدوراته فيكون عاجزاً والعجز على الإله محـال فالتعدد محال .

الوجه الثانى :

أن تخصيص أحدهما بنوع دون الآخر لابد له من مخصص — والمخصص إن كان من غيرهما لزم أنه حاكم عليهما وهو محال لأنه يلزم حدوثهما .

وإن كان باختيارهما فهو محال أيضا لأن الفاعل بالاختيار هو الذى يتأتى منه الفعل والترك فيتأتى لكل منهما أن يتصرف فى مقدور الآخر وهو محال ؛ لأنه إن تصرف فى مقدور الآخر فإما بالإيجاد وهو تحصيل حاصل ، وإما بالإعدام فيلزم عليه الاضطراب والعناد وهو غير واقع .

لم تأت تلك الحالات جميعها إلا من فرض التعدد ففرض التعدد محال فيثبت الوحدة .

ومن الجدير بالذكر (أن كل هذه افتراضات عقلية فقط فإن وجود العالم من صانعين ممتنع لذاته)[١] .

الدليل الثالث دليل الإحكام والنظام :

يبنى هذا الدليل على أساس أن النظر فى هذا العالم وما ينطوى عليه من إحكام الخلق وإتقان الصنع واطراد النظام ـ يدل على أن خالق هذا العالم واحد لا شريك له ، وأنه أحاط بكل شيء علماً ، وخلق كل شيء فقدره تقديراً ، إذ لو كان هناك أكثر من إله لاختل نظام الكون وفسد تدبيره وظهر التفاوت فى خلق الرحمن ، وهذا الدليل مستنبط من قوله تعالى : « لو كان فيهما آلهة إلا الله لفسدتا » [٢].

ويعتبر الشيخ أبو الحسن الأشعرى من أوائل المتكلمين الذين اعتمدوا على هذا الدليل فى البرهنة على وحدانية الله تعالى ، وذلك حيث يقول فى معرض الاستدلال على الوحدانية : « إن قال قائل : لم قلتم إن صانع الأشياء واحد ؟ قيل له : لأن الاثنين لا يجرى تدبيرهما على نظام ولا يتسق على إحكام[٣].

استدلال الفلاسفة :

يقوم التصور الفلسفى لمفهوم الوحدانية على أساس أن واجب الوجود بذاته لا يجوز أن يكون له أجزاء كمية ولا أجزاء حد قولا ولا أجزاء ذات فعلا

---

(١) راجع محاضرات فى علم الكلام للدكتور على جبر ص ٥٧ ، ٥٨ ، ٥٩ .
(٢) سورة الأنبياء الآية ٢٢ .
(٣) كتاب اللمع ص ٢٠ أبو الحسن الأشعرى .

وجوداً ، بل واجب الوجود لن يتصور إلا واحداً من كل وجه .

ويتمثل استدلال الفلاسفة على الوحدانية فى برهانين :

(أ) برهان الوجوب الذاتى :

يبنى هذا البرهان على أساس أن مفهوم واجب الوجود لذاته ـ وهو الله ، يمنع وقوع الشركة فيه بأى وجه من الوجوه ، فواجب الوجود بذاته لا يكون إلا واحداً من كل وجه ويستحيل أن يشاركه شىء ما فى وجوب الوجود والأزلية . يقول الفارابى :

إن الواجب لذاته واحد بمعنى أن الحقيقة التى له ليست لشىء غيره على الإطلاق ، إذ أنه هو الموجود الذى لا يمكن أن يكون له سبب به أو عنه أو له كان وجوده وهو مباين بجوهره لكل ما سواه لا شريك له ولا ضد له ، ولذلك يسمى الفلاسفة واجب الوجود الحق والأحد الصمد [١] .

(ب) برهان بساطة الواجب :

خلاصة هذا البرهان : أننا لو افترضنا وجود إلهين واجبى الوجود لوجب أن يكون كل واحد منهما مشاركا الآخر فى وجوب الوجود ومتميزاً عنه بفصل يخصه وإلا لما حصل التعدد وعلى هذا يكون كل واحد منهما مركبا من أمرين :

من الصفة التى تشاركا فيها ـ والتى هى بمثابة الجنس ـ ومن الصفة التى امتاز بها أحدهما عن صاحبه والتى هى بمثابة الفصل ـ وكل مركب مفتقر إلى أجزائه لتقدمها بالذات على ذاته والمفتقر إلى الغير ممكن وليس بواجب [٢] .

---

(١) آراء أهل المدينة الفاضلة ص ٢ ، ٣ .

(٢) شرح الطحاوية ص ١٤ ، المواقف جـ ٨ .

٣ — صفات المعاني :

عرف علماء العقيدة هذه الصفات بأنها صفات ثبوتية قديمة قائمة بذاته تعالى تثبت له أحكاما تليق بذاته المقدسة وهي : القدرة والإرادة والعلم والحياة الخ .

وهي غير الصفات النفسية والسلبية ؛ لأن النفس هي نفس الذات وليست صفة زائدة عليها قائمة بها ، والسلبية لا تثبت للذات صفاتا وأحكاما وإنما تنفي عن الذات أمورا لا تليق بذاته المقدسة .

ويستحيل وصف الله عز وجل بأضداد صفات المعاني فيستحيل وصفه تعالى بالموت ، والعجز ، والصمم ، والعمى ، والبكم ، والجبر ، واللزوم .

فيجب اتصافه بالعلم ، والقدرة ، والإرادة ، والحياة ، والسمع ، والبصر ، والكلام وهذه الصفات تفيد معنى زائداً على الذات عند الأشاعرة .

أما المعتزلة ، فيذهبون إلى نفي هذه الصفات ـ بمعنى أنها زائدة على الذات ويقولون : بأن الله عز وجل عالم بعلم إلا أن علمه نفس ذاته وقادر بقدرة إلا أن قدرته نفس ذاته وهكذا [1] .

وهذا قول أبي الهذيل العلاف وهو من أعلام الاعتزال .

براهين الأشاعرة على أن صفات المعاني زائدة على الذات :

١ — قياس الغائب على الشاهد : فكما أن العلة في أن محمداً عالم هو العلم فكذلك الغائب فإذا ثبت أنه عالم ثبت له صفة العلم .

وهذا دليل ضعيف ؛ لأن هناك فرقا بين صفات الله عز وجل وصفات البشر فعلم الله سبحانه لم يكن ثم كان كعلم البشر وإنما الله عالم أزلا وأبداً وعلم

---

(١) أصول الدين البغدادي ص ٩١ .

البشر قاصر لا يمتد إلى الغيب ولا يحيط إلا بمعلومات قليلة بخلاف علمه عزوجل فهو يعلم الغيب ، والشهادة ، والماضي ، والحاضر ، والمستقبل ، تنكشف أمامه جميع الأشياء ولا يخفى عليه خافية وعلم البشر مستمد من علم الله عز وجل ، فهو الذي علم الإنسان مالم يعلم ، وعلم الله عز وجل لم يستمده من غيره وإنما علمه من ذاته سبحانه ، وكذلك القدرة بالنسبة لله والبشر ، فلا يجوز المقارنة إطلاقاً بين قدرة الله والبشر ، لأن الله لا يعجزه شيء في الأرض ولا في السماء ، ولا تقف أمام قدرته سدود ولا موانع ، يقول للشيء كن فيكون ، بخلاف قدرة البشر القاصرة الناقصة المحدودة والحال كذلك في باقي الصفات ، فكيف نقيس الغائب على الشاهد؟ إن هذا قياس مع الفارق .

٢ — لو كان علمه نفس ذاته : وقدرته نفس ذاته وكذلك باقي صفاته لم يفد حملها على الذات شيئاً جديداً . وكان قولنا : الله العالم أو القادر بمثابة حمل الشيء على نفسه ، واللازم باطل لأن حمل هذه الصفات يفيد فائدة صحيحة بخلاف قولنا : ذاته ذاته .

واعترض على هذا الدليل بأنه لا يفيد إلا زيادة مفهوم العالم أو القادر على مفهوم الذات ، وأما ما صدق عليه هذا المفهوم على حقيقة الذات فلا[1] .

٣ — لو كان العلم نفس الذات والقدرة أيضاً نفس الذات : لكان العلم نفس القدرة فكان المفهوم من العلم والقدرة أمراً واحداً وهو باطل[2] .

والاعتراض على هذا الدليل هو نفس الاعتراض على الدليل السابق ، وذلك أنه يدل على تغاير مفهوم العلم والقدرة ومغايرتهما الذات ولا يدل على تغاير ما صدق عليه العلم والقدرة عن حقيقة الذات .

---

(١) المواقف جـ ٨ ص ٤٦ الإيجي عضد الدين .

(٢) نفس المرجع جـ ٨ ص ٤٦ - ٤٧ .

أما المعتزلة فلهم وجهة نظر أخرى وهى : أن الصفات نفس الذات ولهم أدلة كثيرة منها :

١ — فى إثبات قدماء مع الله عز وجل كفر وبه كفرت النصارى ، وذلك لأن من يثبت صفة قديمة زائدة على الذات يثبت فى نظرهم قدماء مع الله تعالى وهذا كفر .

والرد على هذا الدليل : أن الكفر يكون بإثبات ذوات قديمة ولا يكون بإثبات ذات واحدة ذات صفات متعددة والنصارى لم تكفر بقولهم : بالصفات لله عز وجل وإنما كفرت بقولهم : باتحاد اللاهوت بالناسوت فى عيسى عليه السلام

٢ — صفة الله تعالى صفة كمال فيلزم من قيام صفة زائدة على الذات بها أن يكون هو ناقصا لذاته مستكملا بغيره وهو باطل

يتضح لنا من بعد ذكر وجهة نظر كل من الأشعرية والمعتزلة فى صفات المعانى أن كلا من الفريقين يعترف لله عز وجل بالكمالات كلها فالله عند المذهبين عالم يحيط علمه بكل شىء ، والله قادر على كل شىء ، وهكذا فى باقى الصفات حيث كان الله سبحانه منزها عن المادة وخصائصها المحسوسة استحال على العقل إدراكه وتصوره .

وكما يقصر العقل عن إدراك كنه الله عز وجل كذلك يقصر عن إدراك واقع صفاته ، وكل ما تدركه العقول وتحيط به الأفهام ممكن محدود غير لائق بالألوهية والتوحيد الحق هو الإيمان بالله عز وجل وصفته ووصفه بجميع صفات الكمال وتنزيهه عن كافة النقائص

وليست الصفات الثبوتية والسلبية إلا اصطلاحات أطلقها العلماء على الله جل جلاله توضيحا لكماله الذاتى المطلق بالأسلوب الذى تهضمه العقول وتستسيغه الأفهام .

العلم :

هى صفة أزلية قائمة بذاته تعالى تنكشف بها جميع الأشياء انكشافا تاما من غير سبق خفاء ، وهذا الإنكشاف يغاير الانكشاف بصفتى السمع والبصر أى أن صفة العلم تحيط بجميع الموجودات من ممكنات وواجبات وبجميع المعدومات من مستحيلات وجائزات .

الاستدلال على ثبوت العلم :

ورد فى القرآن الكريم كثير من الآيات التى تثبت لله تعالى صفة العلم الشامل المحيط الذى ينكشف به كل شىء فى الوجود انكشافا تاما بحيث لا تخفى عنه خافية فى الأرض ولا فى السماء . قال تعالى : (سنقرئك فلا تنسى ، إلا ما شاء الله ، إنه يعلم الجهر وما يخفى)[1] . ومثل قوله تعالى : (وعنده مفاتح الغيب لا يعلمها إلا هو ويعلم ما فى البر والبحر وما تسقط من ورقة إلا يعلمها ولا حبة فى ظلمات الأرض ولا رطب ولا يابس إلا فى كتاب مبين)[2] .

وتعتبر هذه الآيات أدلة شرعية حاسمة فى إثبات صفة العلم لله تعالى ، غير أن المتكلمين من معتزلة وأشاعرة أضافوا إلى هذه الأدلة أدلة عقلية تتمثل فيما يأتى :

الدليل الأول :

هو دليل الإحكام ويبنى على مقدمتين .

أولاهما : أن الله تعالى فعل الأفعال المحكمة المتقنة .

ثانيهما : أن كل من كان على هذه الصفة فهو عالم بالضرورة بداهة أن هذه الأفعال المختلفة التقدير المتضاد التدبير المتفاوتة الصنعة ـ لا تقع على ما ينبغى أن تكون عليه من الحكمة ممن لا يعلمها ولا تستمر على منهاج منتظم ممن يجهلها .

---

(١) سورة الأعلى آية ٦ ، ٧ .
(٢) سورة الأنعام آية ٥٩ .

والمقدمة الأولى : حسية فإن العالم إما فلكى وإما عنصرى وآثار الإحكام ظاهرة فيها معاً . أما عالم الأفلاك فتبدو آثار الإحكام فيه لمن عرف حكمة الله فى خلق السماوات والأرض واختلاف الليل والنهار وتسخير الرياح وتقرير الصيف والشتاء وإدارة الأفلاك وتركيب بعضها على بعض وخلق النيران وتفاوتها فى القرب والبعد المقتضين للبرودة والسخونة حتى تتكون المركبات ومن وقف على علم الهيئة عرف الإتقان الثابت فى العالم الفلكى .

وأما العالم العنصرى فوجود الإحكام ظاهر فيه أيضاً ، فيبدو ذلك على سبيل المثال فى الحكم التى روعيت فى تركيب بنية الإنسان وأعضائه وتكوين عروقه وأحشائه وعضلاته وتأليف آلات القبض والبسط فيه كما يبدو الإحكام فيما ذراه الله فى هذا العالم من موجودات عجيبة وما بث من حيوانات زودها بأعضاء تحقق لها أعظم المنافع ، ومن وقف على علم التشريح ظهر له ذلك ظهوراً تاما .

وأما المقدمة الثانية : فضرورية لأن بديهة العقل حاكمة بأن مثل هذا الإحكام والإتقان لا يصدر عمن لا علم له ، بدليل أن من صاغ قرطا محكم الصنعة ووضع كلا من دقيقه وجليله موضعه وتكرر ذلك منه لا يمكن أن يتصور أنه جاهل بصناعة الصياغة .

ولا شك أن العالم ألطف صنعة ، وأبدع تقديراً من صياغة القرط ، فوقوعه من غير عالم بكيفيته قبل وجوده أبعد وأشد استحالة .

الدليل الثانى :

مؤداه أن الكائنات لما كانت مستندة إليه تعالى فى حدوثها وبقائها فلابد أن يكون الخالق لها والقائم عليها عالماً بفعله وخلقه ، مصداقاً لقوله تعالى : (ألا يعلم من خلق وهو اللطيف الخبير)[1] .

---

(١) سورة الملك آية ١٤ .

وقد اعترض على هذا الدليل بأن إيجاد الأفعال لا يدل على العلم بها بدليل صدور بعض الأفعال عن النائم والغافل مع أنهما غير عالمين .

وأجيب عن هذا : بأن الله تعالى خالق الأشياء بالاختيار ، والمختار هو من له الفعل والترك والقدرة على ترجيح أحد الطرفين على الآخر ، ولا شك أن النائم والساهي ليست لهما صفة الاختيار ولا إمكانية ترجيح أحد الطرفين على الآخر ؛ لأن الفعل يصدر عنهما دون روية فيسقط هذا الاعتراض .

الدليل الثالث :

وهو مبني على فكرة الكمال ومفاده أن العلم كمال والجهل نقص والنقص على الله تعالى محال ، ثم أنه تعالى خلق الخلق ومنحهم العلوم الإمكانية فلابد أن يتصف هو ذاته بالعلم الواجب ضرورة أن معطي الكمال يستحيل أن يكون فاقداً له .

الدليل الرابع :

وهو مستفاد من كونه تعالى مريداً ؛ لأن المريد مخصص أحد المقدورات المتساوية بالوقوع دون الآخر تبعاً للداعي الذي هو العلم باشتمال ذلك الطرف على المنفعة فيلزم أن يكون المريد عالماً ولولا العلم لكان تخصيص أحد الطرفين بالوقوع ترجيحاً غير مرجح .

أما الفلاسفة : فقد استدلوا على ثبوت العلم لله بقولهم : إن المبدأ الأول بسيط الذات مجرد عن المادة لذاته وعن شوب كل نقص وإمكان وعدم وتجرده عن المادة وعلائقها يوجب كونه عالماً ويجعل ذاته حاضرة لذاته إذ المادة هي الحجاب عن التعقلات فلما ارتفع الحجاب صار المبدأ الأول مدركا لذاته ، ولما كان المبدأ الأول علة لكل شيء باعتبار أن سائر الأشياء معلولة على نسق الوجود منه لزم أن يكون عالماً بكل شيء ؛ لأن العلم بالعلة يستلزم العلم بالمعلول .

هل العلم الإلهي قديم أو حادث ؟

يرى المعتزلة والأشاعرة أن علم الله أزلي قديم منزه عن فكرة الزمان والحدوث ، لأن الحدوث من لوازم علم المخلوقين من الملائكة والجن والإنس ، ويبنى المعتزلة قولهم بقدم العلم الإلهي على الأساس الآتي :

وهو أن العلم من الصفات الذاتية التي لم يزل الله تعالى مستحقا لها ولا يزال ، أي التي لا تنفك الذات عنها بحال ما ، بل إنهم يسوون بين العلم والذات ويرون أن العلم هو عين ذاته المقدسة فراراً من القول بتعدد القدماء وحيث إن الله موصوف بالأزلية ، وأن القـــدم أخص وصف الذات فيجب أن يكون العلم قديما .

يضاف إلى هذا : أن الله لو لم يكن عالماً فيما لم يزل لكان عالماً بعلم متجدد محدث فيكون محلا للحوادث وما لا ينفك عن الحوادث فهو حادث والحدوث محال على الله تعالى .

أما الأشعري : فقد استدل على قدم العلم بقوله : « لو كان البارى تعالى لم يزل موصوفا بضد العلم من الجهل أو الشك لاستحال أن يعلم لأن ضد العلم لو كان قديما لاستحال أن يبطل ، وإذا استحال أن يبطل لم يجز أن يصنع الله الصنائع الحكمية فلما صنعها ودلت على أنه عالم صح وثبت أنه لم يزل عالما .

ويعتبر قول المعتزلة والأشاعرة بأزلية العلم الإلهي معارضة صريحة لمذهب الشيعة الإمامية الذين قالوا بحدوث العلم وجوزوا البداء على الله تعالى ، فالأشعرى يحكى في مقالاته عن هشام بن الحكم - وهو من قدماء الشيعة - أنه كان يذهب إلى أن الله يعلم الأشياء بعد أن لم يكن عالما بها .

وحجته على هذا : أن الله لو كان لم يزل عالماً لكانت المعلومات لم تزل لأنه لا يصح عالم إلا بمعلوم موجود ، وهذا يؤدى إلى القول بقدم العالم ، كما أنه

لو كان عالماً فى الأزل بما يفعله عباده لم تصح المحنة والاختبار لأن من علم الله تعالى كفره أزلا لم يحسن منه أن يكلفه .

وتعزى فكرة حدوث العلم أيضاً إلى جهم بن صفوان الذى كان يرى أن الله لا يعلم الأشياء قبل وجودها ، بدعوى أنها قبل أن تكون ليست بأشياء حتى يمكن أن تعلم أو تجهل ، ثم إنه كان يرى أن إثبات العلم القديم بالأشياء قبل خلقها يستلزم أحد أمرين : إما نسبة الجهل إلى الله تعالى إذا ظل هذا العلم القديم كما هو بعد وجود الأشياء فعلا .

وإما وقوع التغير فى علم الله وفى ذاته إذا تغير العلم بالأشياء بعد وجودها وكلاهما محال على الله تعالى ، وبناء على هذا يقرر جهم بن صفوان : أن الله لا يعلم الأشياء إلا بعد أن يخلقها فعلمه إذن حادث يتجدد بتجدد الحادثات . ويرى أبو سعيد الدارمى أن مقالة الجهم بحدوث العلم تفضى إلى اعتقاد الزندقة وإنكار البعث والحساب ، لأن إيمان العباد بيوم القيامة مرده إلى إخبار الله بأن الساعة آتية لا ريب فيها ، وأنه مجازيهم يوم الحساب فإذا كان الله لا يعلم بالشىء حتى يكون فكيف علم بقيام الساعة وهى لا تقوم إلا بعد فناء الخلق ؟ .

ولا شك أن مقالة الجهم بحدوث العلم فاسدة لأنها تقوم على مقايسة العلم البشرى بالإلهى فعلم البشر حدث بعد أن لم يكن وعلم الله سبحانه وتعالى قائم بذاته لا ينفك عنه لم يسبق له عدم العلم ثم علم لأن ذلك يستلزم التغير والحدوث والجهل ، والله منزه عن ذلك .

٢ — الإرادة :

وهى بالنسبة لنا عزم وتصميم وقصد إلى شىء ، وهذا المعنى مستحيل فى جانب الله ، وذلك هو ما عبر عنه الشيخ محمد عبده بقوله : « أما مايعرف من معنى الإرادة وهو ما به يصح للفاعل أن ينفذ ما قصده وأن يرجع عنه ، فذلك محال فى جانب الواجب » .

وإذا كان الأمر كذلك فما معنى الإرادة بالنسبة لله تعالى ؟

إن علماء العقيدة قد عرفوا إرادة الله بأنها صفة ثبوتية قديمة قائمة بذاته تعالى يتأتى بها تخصيص الممكن ببعض ما يجوز عليه من الأمور المتقابلة ، فإرادة الله إذا تعلقت بالإنسان — مثلا — فإنها تتعلق به على سبيل التخصيص فهى تخصص — مثلا — بالوجود بدل العدم وبصفة معينة بدل صفة أخرى فتخصصه بالبياض — مثلا — دون السواد وبمكان معين دون مكان آخر فتخصصه بالوجود سنة ١٩٥٠ بدل سنة ١٩٥٥ ، وبجهة معينة بدل جهة أخرى فتخصصه بالمشرق دون المغرب وبمقدار معين بدل مقدار آخر فتخصصه بالطول بدل القصر وتأتى القدرة لتنفذ ما خصصته الإرادة .

وإذا رتبنا دليلا على إرادة الله عز وجل — كما يقول علماء العقيدة — لقلنا :

إذا لم يكن الله مريداً لكان مكرهاً مجبوراً ، ولو كان مجبوراً لما وجد الإبداع والجمال الذى يغلف الكون ولكن التالى باطل بالمشاهدة فبطل ما أدى إليه وثبت أن الله مريد هو مشيئة تامة .

وهناك دليل عبر عنه الشيخ محمد عبده بقوله : « إن كل موجود هو على قدر مخصوص وصفة معينة وله وقت ومكان محدودان وهذه وجوه قد خصصت له دون بقية الوجوه الممكنة وتخصيصها كان على وفق العلم بالضرورة ولا معنى للإرادة إلا هذا ، فالدليل على كونه مريداً هو فعله تعالى المختص بحال دون حال فكما كان الإحكام والإتقان دليلا على كون العالم عالماً فكذلك اختصاص الموجودات ببعض الأمور الجائزة دون البعض الآخر مع تساوى الكل فى الجواز دليل على كون المريد مريدا .

وفى القرآن آيات كثيرة ناطقة بإرادة الله تعالى وأنه عز وجل فعال لما يريد مثل قوله : « إنما قولنا شىء إذا أردناه أن نقول له كن فيكون »(١) .

---

(١) سورة النحل آية ٤٠ .

ومثل قوله : « إن الله يفعل ما يريد »[1]

فيجب أن يؤمن كل مكلف أن الله ، فعال لما يريد ، كما نطق بذلك القرآن الكريم .

فالله تعالى يصنع الكائنات على الصفات التي يريدها لها ويوجدها في الأوقات التي يختارها لها وفي الأمكنة التي يشاءها لها لا يمكن أن يستكرهه على ذلك أحد فما شاء الله كان وما لم يشأ لم يكن - كما روى عن النبي عليه السلام - لأن ضدها الإكراه والإجبار والله تعالى منزه عن أن يجبره أحد على فعله والإرادة تتعلق بجميع الكائنات المخلوقة في الكون من خير وشر وطاعة ومعصية هذا اعتقاد أهل السنة بخلاف المعتزلة الذين ذهبوا إلى أن الله تعالى لا يريد إلا الخير بناء على أن طبيعته خيرة فلا يريد الشر مطلقا ولكن إذا لم يرد الله تعالى الشر وهو موجود في الكون فيلزم المعتزلة أن يسند الشر إلى إله آخر غير الله وهو نفس اعتقاد الثنوية من الفرس الذين أسنـــدوا الشر إلى إله آخر ورمزوا له بالشيطان .

ويلزم المعتزلة أيضا أن يحدث الشر في الكون قهراً وبغير إرادته فيكون الله عاجزاً عن دفعه ويكون الله مقهوراً تعالى الله عن قولهم علواً كبيرا .

أما قولهم : أن الله لا يريد المعاصي فهذا بناء على أنهم وحدوا بين الإرادة والأمر وبين الإرادة للشيء والرضا به ، فعند المعتزلة كل ما أمر الله به فقد أراد وقوعه وكل مالم يأمر به لم يرد وقوعه ، فالمعاصي لم يأمر بها الله فلا تكون مرادة له لأن الإرادة عين مدلول الأمر ولكن أهل السنة ردوا عليهم بأن الإرادة تخالف الأمر فالإرادة تخصيص الأشياء بصفاتها والأمر طلب وقوع المأمور به وهو أحد أقسام صفة الكلام ، فلو كانت الإرادة هي الأمر - كما زعموا - لما عدت صفة مغايرة لصفة كلام

---

(١) سورة الحج الآية ١٤ .

وليست الإرادة هي الرضا وهو ترك الاعتراض من الله تعالى على شيء من الأشياء ، فهناك تغاير بينهما ، فقد يريد الله تعالى الشيء ويأمر به كالإيمان من الأنبياء ، وقد لا يريد الشيء ولا يأمر به كالكفر من الأنبياء ، وقد يريد الشيء ولا يأمر به كالكفر من الكفار الذين يموتون على الكفر ، وقد يأمر بالشيء ولا يريده كالإيمان من الكافر الذي علم أنه سيموت على الكفر ، والواقع أن كل ما قاله المعتزلة لنفي عموم الإرادة وعدم تعلقها بالكفر والمعاصي لم يجد قبولا من العلماء ؛ لأن ما أوردوه من الشبه إنما يرد لو كان معنى الإرادة هو ما جرى به العرف وهو أن من يريد شيئا يرضى به ويحبه ولكن إرادة الله الأشياء ليست بهذا المعنى ، بل معناها تخصيص الحادث بالوقت والصفة والمكان وترجيحه بالإيجاد على هذه الصفة دون سواها والله تعالى لم تتعلق إرادته بتخصيص الحادث بالصفة والوقت إلا بعد أن كشف بعلمه المحيط أن ذلك سيكون ولا يلزم أيضا من إرادة الله تعالى الكفر أو المعاصي أن يكون الله راضياً بها ، ولا يلزم أيضا من إرادتها عدم نهيه عنهما ، ولا يلزم أيضا من إرادتها أن يكون الإنسان مجبراً على فعله لأن الله تعالى لم يرد الكفر أو المعصية من عبد إلا بعد أن علم بعلمه المحيط أن هذا العبد سيختار بمحض إرادته ويعزم ويصمم على فعله مع وضوح الأدلة له ، فالله يريد وقوعه بناء على علم الله في الأزل باختيار العبد له بحرية تامة فلا إجبار ، والله تعالى يريد وقوعه الكفر ولا يرضى به بل يذم فاعله فإنه لا يلزم من تخصيص صدور الكفر بوقته كذا رضاؤه به أو عدم نهيه عنه لأنه لا يلزم من العلم بوقوع شيء الرضا به أو عدم النهي عن تركه(١) .

---

(١) راجع د/ محي الدين الصافي : دراسات في الفكر العقدي والأخلاق ص ١٣٣ جـ ١ ط ١٩٧٥ - ١٩٧٦ .

٣ — القدرة :

تعريفها : صفة ثبوتية قديمة قائمة بذاته تعالى يتأتى بها إيجاد الممكن وإعدامه على وفق علمه تعالى وإرادته .

والقدرة حسب هذا التعريف تكون متعلقة بالممكنات فقط ولا تعلق لها بالواجب ولا بالمستحيل ؛ لأن الواجب هو الثابت الذى لا يقبل الانتفاء أصلا ، والمستحيل هو المنفى الذى لا يقبل الثبوت أصلا ، فالقدرة لا تتعلق بالواجب لا إيجاداً ولا إعداما ، لأن الواجب موجود لا يقبل الانتفاء ولا تتعلق بالمستحيل إيجاداً ولا إعداماً ؛ لأن المستحيل منفى لا يقبل الثبوت أصلا .

الدليل على كونه تعالى قادراً :

إن هذا الدليل يتمثل فى أن الله صانع قديم له مصنوع حادث وكل من كان كذلك فهو قادر إن الله سبحانه وتعالى قادر .

أما كونه تعالى صانع قديم له مصنوع حادث فيبدو فى النظر إلى هذا العالم الموجود بعد أن لم يكن وإلى الأجنة المصورة فى الأرحام كل يوم ليدرك يقيناً أن الله عز وجل قادر عظيم القدرة ولا يمتنع شىء عن قدرته عز وجل ، والخلق المستمر فى كل يوم للإنسان والحيوان والنبات ليدل على قدرة الله عز وجل ، وأن إمساك السموات ومنعها أن تقع على الأرض ليدل على قدرة الله عز وجل ، وأن الكواكب التى تسير بنظام لا تحيد عنه رسمه لها العزيز القادر العليم .

ويلجأ البعض من علماء العقيدة إلى الاستدلال على أن الله قادر بطريق تنزيهه تعالى عن النقص ؛ لأنه تعالى لو لم يكن قادراً لكان عاجزاً ولو كان عاجزاً لما وجد العالم لكن العالم موجود بالمشاهدة فبطل كونه تعالى عاجزاً وثبت كونه تعالى قادراً .

ويستدل الشيخ محمد عبده على ثبوت هذه الصفة لله تعالى بقوله :

« لما كان الواجب هو مبدع الكائنات على مقتضى علمه وإرادته فلا ريب يكون قادراً بالبداهة ، لأن فعل العالم المريد فيما علم وأراد إنما يكون بسلطة له على الفعل ولا معنى للقدرة إلا هذا السلطان »[1] .

والقرآن الكريم ملء بالآيات المبينة لقدرة الله عز وجل ، مثل قوله سبحانه : « إن الله على كل شيء قدير »[2] . « إن الله عليم قدير » .

٤ — الحياة :

وهي بالنسبة لنا صفة يلزمها قبول الحس والحركة الإرادية ، وهذا المعنى مستحيل بالنسبة لله سبحانه وتعالى .

معنى الحياة بالنسبة لله سبحانه وتعالى :

إن علماء العقيدة قد عرفوا الحياة بالنسبة له سبحانه بأنها صفة ثبوتية قائمة بذاته تعالى تقتضي صحة اتصافه بالعلم والإرادة والقدرة .

ويرى هؤلاء العلماء أن ما حددوا به صفة الحياة هو غاية ما يستطيع العقل البشري الوصول إليه إذ أن هذا العقل بطبيعته قاصر عن الوصول إلى أكثر من تسجيل الخواص ، فهو لا يعرف من حياة النبات إلا أنه ينمو ويحس ولا يعرف من حياة الحيوان إلا أنه ينمو ويحس ويتحرك ويفكر ، وإذا كان الأمر كذلك بالنسبة للحياة المشاهدة فإن الأمر يصبح أكثر صعوبة بالنسبة لجناب الذات الأقدس ، ومن هنا لم يستطع العقل تحديدها بأكثر من أنها صفة تصحح اتصافه تعالى بالعلم والإرادة والقدرة .

---

(١) رسالة التوحيد الشيخ محمد عبده .

(٢) سورة البقرة الآية ٢٥٩ .

الدليل العقلي على هذه الصفة :

لو لم يكن الله حيا لكان ميتا ولو كان ميتا لما صح اتصافه بصفات الكمال من العلم والقدرة والإرادة ، ولكن قام الدليل على صحة اتصافه عز وجل بهذه الصفات فبطل ما أدى إليه وثبت أنه تعالى حى حياة كاملة ليست كحياتنا قصيرة عرضة للأمراض والأوجاع ، بل حياة سرمدية أبدية مستمدة من ذاته تعالى لا يعتريها وهن ولا وجع ولا ألم ، تنزه الله تعالى عن كل ذلك .

يؤيد هذا ما جاء في آيات القرآن من إثبات كونه تعالى حيا ، مثل قوله : « الله لا إله إلا هو الحى القيوم لا تأخذه سنة ولا نوم »[1] .

وقوله تعالى : « هو الحى لا إله إلا هو فادعوه مخلصين له الدين الحمد لله رب العالمين »[2] .

٥ — السمع :

وهى ، أى صفة السمع — بالنسبة لنا القوة المودعة فى الأذن لندرك بها الأصوات ، وهذا المعنى لا يتأتى فى جانب الله سبحانه وتعالى فما هو السمع بالنسبة له سبحانه ؟

إن العلماء قد عرفوا صفة السمع بالنسبة لله تعالى بأنها صفة ثبوتية قديمة قائمة بذاته تعالى يتأتى بها انكشاف الموجودات انكشافا تاما يغاير الانكشاف بالعلم والبصر .

الدليل العقلي :

لو لم يكن الله عز وجل سميعا لكان أصما لكن كونه تعالى أصم باطل

---

(١) سورة البقرة آية ٢٥٥ .

(٢) سورة غافر الآية ٦٥ .

لأنه نقص والنقص مستحيل على الله تعالى لأنه من سمات الحوادث وإذا بطل أن يكون تعالى أصم ثبت كونه تعالى سميعا .

الدليل النقلي : قوله تعالى : « وله ما سكن فى الليل والنهار وهو السميع العليم »(١) وقول رسول الله ﷺ فى : « أربعوا على أنفسكم فإنكم لا تدعون أصما ولا غائبا إنكم تدعون سميعا بصيرا قريبا » .

٦ - البصر :

وهى بالنسبة لنا القوة المودعة فى العين لندرك بها الأضواء والألوان والأشكال ، وهذا المعنى مستحيل فى جانب الله سبحانه وتعالى لأنه مخالف للحوادث ، فما معنى البصر بالنسبة له سبحانه وتعالى ؟

هى صفة ثبوتية قائمة بذاته تعالى يتأتى بها انكشاف الموجودات انكشافا تاما يغاير الانكشاف بالعلم والسمع .

الدليل العقلى :

لو لم يكن متصفا بالبصر لكان أعمى ولو كان أعمى لكان ناقصاً والنقص محال على الله عز وجل فثبت أنه تعالى بصير .

الدليل النقلى : قوله عز وجل : « واتقوا الله واعلموا أن الله بما تعملون بصير »(٢) .

٧ - الكلام :

لا خلاف بين المسلمين فى كونه تعالى متكلما وإنما يدور الخلاف بينهم

---

(١) سورة الأنعام الآية ١٣ .
(٢) سورة البقرة من الآية ٢٣٣ .

فى تحديد معنى كلامه سبحانه وتعالى وفى الحكم عليه من حيث القدم والحدوث .

تعريف صفة الكلام عند الأشعرية :

هى صفة وجودية قديمة قائمة بذاته وتعالى وزائدة عليها ليست بحرف ولا صوت ولا توصف بجهر ولا سر ولا تقديم ولا تأخير ولا ترتيب ولا وقف ولا سكوت ولا وصل ولا فصل ولا تشبه كلام الناس فى شىء مثلها فى ذلك مثل سائر صفات الله عز وجل .

وإمام الحرمين وهو من أعلام المذهب الأشعرى يعرفه بقوله : « هو القائم بالنفس الذى تدل عليه العبارات وما يصطلح عليه من الإشارات »[١].

ويرى الأشاعرة : أن هذا الكلام النفسى هو صفة الله القديمة ، أما مادل على هذا الكلام النفسى لحادث ومخلوق .

والدليل العقلى على ثبوت هذه الصفة لله تعالى هو أنه تعالى لو لم يكن متكلما لكان أبكما لكن البكم على الله محال لأنه نقص والنقص مستحيل عليه تعالى ؛ لأنه من صفات الحوادث وإذا بطل كونه تعالى أبكم ثبت أنه تعالى متكلم .

تعريف الكلام عند المعتزلة :

هو الأصوات المتقطعة والحروف المنتظمة ونفوا كلاما قائما بالنفس سوى العبارات الآيلة إلى الحروف والأصوات[٢] .

فكلام الله عندهم هو : أصوات وحروف لا تقوم بذاته عز وجل وإنما يخلقها الله تعالى فى غيره كاللوح المحفوظ أو جبريل أو النبى وهو حادث عندهم

---

(١) الإرشاد ص ١٠٤ .

(٢) الإرشاد ص ١٠٤ الجوينى .

ولا تقوم بذاته عز وجل لامتناع قيام الحوادث بذاته تعالى عندهم ويستدل المعتزلة على مذهبهم بأدلة ، منها :

(أ) أدلة عقليـة :

١ ـ الأمر والخبر فى الأزل ولا مأمور ولا سامع ـ لأن الله لا أول لوجوده وجميع المخلوقات حادثة ـ فيه سفه والسفه محال على الله عز وجل .

٢ ـ لو كان كلامه تعالى قديما لا ستوت نسبته إلى جميع المتعلقات مثل : العلم فكما أن العلم يتعلق بجميع ما يصح تعلقه به كذلك كلامه يتعلق بكل ما يصح تعلقه به ولما كان الحسن والقبح بالشرع صح فى كل فعل أن يؤمر به وينهى عنه فيلزم تعلق أمره ونهيه بالأفعال كلها ، فيكون كل فعل مأموراً به ومنهيا عنه معاً وهذا لا يجوز .

هذه الأدلة من المعتزلة لإثبات أن كلامه عز وجل حادث فهم يثبتون مذهبهم ويقيمون الأدلة على فساد مذهب خصومهم .

ويرد الأشاعرة على الدليل الأول : بأن السفه يلزم إذا كان كلام الله حروف وأصوات ، أما الكلام النفسى فلا سفه ، ويعترض على رد الأشاعرة بأن ما يجده أحدنا فى باطنه هو العزم على الطلب وتخيله وهو ممكن وليس بسفه فأما نفس الطلب فلا شك فى كونه سفها ، بل قيل : هو غير ممكن ؛ لأن وجود الطلب بدون من يطلب منه شىء محال [1].

ويرد الأشعرية على الدليل الثانى للمعتزلة : بأن الشىء القديم الصالح للأمور قد يتعلق ببعض دون بعض ، وذلك مثل : الإرادة ، فإنها تخصص الممكن ببعض ما يجوز عليه من الصفات المتقابلة .

---

(١) شرح المواقف جـ ٨ ص ٩٦ - ٩٧ .

٢ - أدلة نقليـة :

١ — إن القرآن ذكر ؛ لقوله عز وجل : (وهذا ذكر مبارك) وقوله : (وإنه لذكر لك ولقومك) مع قوله تعالى : (وما يأتيهم من ذكر من ربهم محدث) . فإنهما يدلان على أن الذكر محدث فيكون القرآن محدثاً .

٢ — قوله تعالى : (إنما أمره إذا أراد شيئاً أن يقول له كن فيكون)[١] جملة مركبة من شرط وجزاء والشرط هو قوله : إذا أراد ، والجزاء هو قوله : كن . ولابد أن يكون الجزاء متأخراً عن الشرط فوجب أن يكون قول الله تعالى متأخراً عن إرادته والمتأخر محدث فوجب أن يكون قول الله محدثاً بالإضافة إلى أن الفاء في قوله تعالى « فيكون » تدل على التعقيب ، وذلك يقتضى كون المكون متأخراً والمتأخر محدث ، ثم إن الآية صريحة فى أن قوله : « كن » . كلمة مركبة من الكاف والنون ، وهما حرفان متعاقبان فتكون هذه الكلمة محدثة فيلزم أن يكون قول الله محدثاً .

٣ — قوله تعالى : (وإذ قال ربك للملائكة إنى جاعل فى الأرض خليفة) وإذ ظرف زمان ماض والمختص بزمان معين محدث فيكون كلامه تعالى محدثاً .

والحقيقة : أن الخلاف بين الأشاعرة والمعتزلة فى صفة الكلام ليس خلافاً حقيقياً وإنما هو خلاف لفظى ؛ لأن النفى والإثبات لايردان على موضوع واحد ؛ لأن المعتزلة حينما يوردون الأدلة إنما يأتون بها لإثبات حدوث الألفاظ والحروف والأشاعرة لا يختلفون معهم فى ذلك إنما يثبتون كلاماً نفسياً ليس بصوت ولا حرف فأدلة المعتزلة لا تلزم الأشاعرة وإنما تلزم الحنابلة القائلين : بأن الله متكلم بأصوات وحروف قديمة قائمة بذاته عز وجل .

وقد يفهم من كلام الأشاعرة أن القرآن حادث ؛ لأنه لفظ وصوت ، ولكن القارىء لمذهب القوم يجدهم يفرقون بين القراءة والمقروء ، فالقراءة وهى

---

(١) سورة يس آية ٨٢ .

الأصوات والحروف حادثة ، والمقروء وهو المفهوم من القراءة هو الكلام القديم الذى لا يحل فى القارىء ولا يقوم به ويمثلون الفرق بين القراءة والمقروء بالفرق بين الذكر والمذكور ، فالذكر يرجع إلى أقوال الذاكرين والمذكور هو الله عز وجل - فالرب المذكور غير الذكر فكذا القراءة غير المقروءة فالقرآن عندهم باعتباره كلام الله قديم باعتبار أن المقروء غير القراءة . يقول إمام الحرمين : « القراءة عند أهل الحق أصوات القراء ونغماتهم ...... ، فأما المقروء بالقراءة فهو المفهوم منها والمعلوم وهو الكلام القديم الذى نزل عليه العبارات وليس منها ثم المقروء لا يحل بالقارىء ولا يقوم به وسبيل القراءة والمقروء كسبيل الذكر والمذكر ، والذكر يرجع إلى أقوال الذاكرين فالرب المذكور المسبح الممجد غير الذكر والتسبيح والتمجيد . والعرب وضعت أنواع الدلالات على المدلولات بالعبارات فسمت الإنباء عن الشعر إنشاداً والإنباء عن الغائبات التى ليست من قبيل الكلام ذكراً وسمت الدلالات على كلام الله تعالى بالأصوات قراءة[1] .

من عرضنا لآراء الفرق المختلفة فى صفة الكلام تبين لنا أن العقل البشرى حينما يتدخل فى شىء فوق طاقته فإنه يتخبط ولا يستطيع الاهتداء وما كان أغنى هؤلاء العلماء عن البحث فى صفة الكلام على هذا النحو وكان يكفى أن يفرقوا بين كلام البشر وكلام الله تعالى كالفرق بين ذاتهم وذاته تعالى وعلمهم وعلمه فلا يكون كلام الله بلسان يتحرك أو بصوت مسموع أو بحروف مرتبة ؛ لأنه منزه عن مشابهة المخلوقات ولكنه صفة تليق بذاته تعالى بهما يخاطب الأنبياء والملائكة ويعلمهم بأحكامه بطريقة غير حسية .

فيجب على المكلف أن يؤمن بأن الله تعالى متكلم ، آمر ، ناه ، واعد ، متوعد بكلام قديم قائم بذاته تعالى لا يشبه كلام الخلق فليس بصوت يحدث من احتباس الهواء فى الحنجرة وليس بحرف ينقطع بإطباق الشفة وتحريك اللسان كما هو شأن كلام الإنسان الحادث وأن القرآن كلامه المنزل على محمد ﷺ وهو

---

(١) الإرشاد للجوينى .

معان قديمة قائمة بذاته تعالى وهو مقروء بالألسنة ومكتوب فى المصاحف ومحفوظ فى الصدور وهو مع ذلك قديم قائم بذاته الله تعالى لا يقبل الانفصال والافتراق عن ذاته بالانتقال إلى القلوب والأوراق وقد اختار الله ألفاظ القرآن أزلا الفاظه ومعانيه من عند الله تعالى ويجب على المكلف أيضاً أن يؤمن بأن موسى سمع كلام الله تعالى من غير كيفية ولم يخلقه له فى الشجرة كما يدعى المعتزلة .

هذا ما يجب على المكلف اعتقاده فى حق كلام الله تعالى ، ولا شك أن الله تعالى مستحق لأن يتصف بهذه الصفة ، فقد سخر كثيراً من الملائكة للقيام بأعمال فى الكون ، وعهد إلى الملائكة المقربين بأعمال أخرى . منها : سفارة جبريل بين الله تعالى وبين أنبيائه وهى تحتاج إلى أن يكلمه الله تعالى بكلامه ، ولكن البحث عن كيفية كلامه خارج عن نطاق عقولنا ولم نكلف به كلامه تعالى شأن من شؤونه قديم بقدمه . والله أعلم .

الفصل السادس

الجبر والاختيار فى الفعل الإنسانى

هناك أفعال يعلم الجميع أنها اضطرارية مثل : دقات القلب وعمل الجهاز التنفسى ، وغير ذلك من الأفعال التى لا دخل لإرادة الإنسان فيها . ولكننا عندما نتكلم عن الجبر والاختيار فى أفعال الإنسان نعنى بذلك الأفعال التى يعتقد الناس أن لهم دخلا فيها ، كاختيار الإنسان لنوع الدراسة والتخصص الذى يحبه وعمل الطاعة أو التزام المعصية ، وغير ذلك من الأعمال التى يعتقد أنها اختيارية .

وهذه الأفعال التى يظن أنها اختيارية ورد فى القرآن آيات كثيرة تدل على أن الإنسان يتمتع بالحرية فى اختيار هذا الفعل أو ذاك ، وورد فى القرآن أيضاً ما يفيد أن الأفعال التى تظن أنها ما هى إلا أفعال لا إرادة لنا فيها وإن خيل إلينا غير ذلك .

فن الآيات التى تدل على أن الإنسان له قدرة وإرادة خاصة تؤهلانه ، للمسؤلية من ذلك قوله تعالى : (وأن ليس للإنسان إلا ما سعى • وأن سعيه سوف يرى • ثم يجزاه الجزاء الأوفى)[1] .

وقوله : (ومن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر)[2] .

وقوله : (فمن يعمل مثقال ذرة خيراً يره • ومن يعمل مثقال ذرة شراً يره)[3] .

---

(١) سورة النجم الآيات ٣٩ — ٤١ .

(٢) سورة الكهف الآية ٢٨ .

(٣) سورة الزلزلة الآية ٧ — ٨ .

وإذا تأملنا هذه الآيات وجدنا المعنى الذى تدور حوله هو مسئولية الإنسان عن عمله الذى يعمله وحريته فى اختياره ما يريد ، ومن ثم يكون مجازاً عن الخير بالخير وعن السوء بالسوء إلا إذا تغمده الله برحمته .

والآيات الأخرى التى قد يستفاد منها : أن الإنسان مسير غير مخير مثل قوله عز وجل : (وما رميت إذ رميت ولكن الله رمى)(١) .

وقوله : (ما أصاب من مصيبة فى الأرض ولا فى أنفسكم إلا فى كتاب من قبل أن نبرأها إن ذلك على الله يسير)(٢) .

بعد هذا العرض يتضح لنا : أن الآيات القرآنية الكريمة قد يفهم من بعضها حرية إرادة الإنسان ، وقد يفهم من البعض الآخر أن الإنسان مسير بالنسبة للأفعال التى يظن أنها اختيارية .

---

(١) سورة الأنفال الآية ١٧ .
(٢) سورة الحديد الآية ٢٢ .

آراء المتكلمين فى خلق أفعال الإنسان

١ - القدرية :

ظهر هذا المذهب فى أواخر عصر الصحابة على يد « معبد الجهنى » ومن شايعه، ويقوم على أساس أن العبد يخلق أفعاله الاختيارية على وفق علمه وإرادته ، وأن هذه الأفعال غير معلومة لله عز وجل قبل أن يفعلها الإنسان ، ولذلك يقولون : « لا قدر والأمر أنف » أى أن أفعال الإنسان الاختيارية ليست مسبوقة بعلم الله عز وجل وإنما يعلمها الله بعد أن يفعلها الإنسان .

وعلى هذا فإن ما يقع من الإنسان من فعل اختيارى خيراً كان أو شراً إنما يضاف إليه حقيقة ولا يضاف إلى الله سبحانه بأى حال من الأحوال .

وهذا المذهب فيه حق وباطل ، فالحق الذى هو فيه : هو أن العبد له من الحرية فى اختيار ما يريد ما يجعله مستحقاً الجزاء تبعاً لما قدمت يداه .

ولكنهم حينما ذهبوا إلى عدم علم الله عز وجل بأفعال الإنسان قبل وقوعها ارتكبوا شططاً وجاوزوا الحد ، فالله يعلم كل شىء لا يعزب عن علمه مثقال ذرة فى الأرض ولا فى السماء .

كما أن إرادته عامة لجميع الممكنات فلا يقع فى ملكه مالا يريده .

وقد ذكر المؤرخون أن « غيلان الدمشقى » أحد القائلين بالقدر ، التقى يوماً بربيعة الرأى فقال له : أنت الذى تزعم أن الله يحب أن يعصى ؟ فقال له ربيعة : وأنت الذى تزعم أن الله يعصى قسراً ؟ والمراد بالحب فى هذا القول : هو الإرادة بدليل مقابلته (بالقسر) الذى هو ضد الإرادة .

كما حكى المؤرخون أيضاً : أن عمر بن عبد العزيز بلغه مقالة هؤلاء القدرية فاستقدم (غيلان الدمشقى) وزميلا له ثم قال لهما : ما الأمر الذى تنطقان به ؟

فقالا : هو ما قال الله يا أمير المؤمنين قال : وما قال الله ؟ قالا : قال : (هل أتى على الإنسان حين من الدهر لم يكن شيئاً مذكوراً ، ثم قال : « إنا هديناه السبيل إما شاكراً وإما كفوراً » ثم سكتا فقال عمر : اقرآ . فقرآ حتى بلغا قوله عز وجل : (إن هذه تذكرة فمن شاء اتخذ إلى ربه سبيلا ، وما تشاؤون إلا أن يشاء الله) قال عمر : كيف تريان ؟ تأخذان الفروع وتدعان الأصول[1] ، فمن الواجب أخذ الكتاب كله وفهمه جميعه .

٢ — الجبرية :

الجبر هو نفي الفعل حقيقة عن الإنسان وإضافته إلى الله تعالى .

ظهر هذا المذهب على يد « جهم بن صفوان » ومن شايعه في نفس الوقت الذي ظهر فيه مذهب القدرية تقريباً وينحو هذا المذهب نحو الغلو والتفريط بالنسبة للإنسان ، ويتقابل مع المذهب السابق مقابلة الضدين ، إذ يقرر أصحابه أن الإنسان لا يقدر على شيء ولا يوصف باستطاعة ، وإنما هو مجبور في أفعاله لا قدرة له ولا إرادة ولا اختيار . وإنما يخلق الله تعالى الأفعال فيه على حسب ما يخلق في سائر الجمادات وتنسب إليه الأفعال مجازاً كما تنسب إلى الجمادات ، كما يقال : أثمرت الشجرة ، وجرى الماء وتحرك الحجر إلى غير ذلك . والثواب والعقاب جبر كما أن الأفعال كلها جبر وإذا ثبت الجبر فالتكليف أيضاً كان جبراً .

وقد استدل الجبرية بنصوص من السمع على مدعاهم ، فمن آيات القرآن الكريم قوله تعالى : (والله خلقكم وما تعملون)[2] .

ومن السنة قول رسول الله ﷺ فيما يرويه عن رب العزة جل شأنه في الحديث القدسي : « خلقت هؤلاء للجنة وبأعمال أهل الجنة يعملون وخلقت هؤلاء للنار وبأعمال أهل النار يعملون » .

---

(١) العقيدة والأخلاق د/ محمد نصار وآخرين ص ٧٥ - ٧٦ .
(٢) سورة الصافات آية ٩٦ .

كما استندوا أيضاً إلى دليل عقلى فقالوا : « إذا فرضنا أن الإنسان خالق لأفعال نفسه وموجد لها لزم أن تكون هناك أفعال تجرى خارج مشيئة الله تعالى وإرادته واختياره ، لأنه قد وجد خالق غير الله وهو الإنسان مع أن المسلمين قد أجمعوا على أنه لا خالق غير الله ، ومادام الخلق لله وليس للإنسان فالإنسان مجبور على الفعل ، لأنه لا واسطة بين الجبر والاختيار فهو إما مختار أو مجبر وما دام اختياره يجعله خالقاً لأفعاله مما يؤدى إلى خروج أفعاله عن مشيئة الله وإرادته وهذا أمر باطل فإذن هو مجبور فى أفعاله وليس مختاراً .

وهذا المذهب ليس بشىء لأنه يصطدم مع ما نحس به من الاختيار فيما نحن قادرون عليه كما يتنافى مع التفرقة البديهية بين ما نضطر إليه من الأفعال وما نأتيه طواعية واختياراً وليس فى إتياننا بما نأتيه طواعية واختياراً من أفعال مشاركة منا لله فى خلقه ، فقدرتنا التى نأتى بها أفعالنا من الله سبحانه وتعالى ونحن مخلوقون له والمخلوق لا يكون خالقاً .

وأما استشهادهم بقوله تعالى : « والله خلقكم وما تعملون » فالكلام فيه موجه إلى قوم إبراهيم ، إذ قال لهم : « أتعبدون ما تنحتون والله خلقكم وما تعملون »[1] أى خلقكم وخلق هذه الأصنام التى تنحتونها وليس المقصود به نسبة معاصى العباد إلى الله سبحانه وتعالى .

المعتزلة :

ومذهب هؤلاء وسط بين إفراط القدرية وتفريط الجبرية ، فهم وإن اتفقوا مع القدرية فى أن العبد يخلق أفعاله الاختيارية لكنهم يختلفون معهم فى أن الله يعلم جميع الأشياء قبل وقوعها .

والمعتزلة لا شك يريدون تنزيه الله عز وجل عن العبث والظلم عن العبث حينما يثيب من لا يستحق الإثابة والظلم حينما يعاقب من لا يستحق العقاب .

---

(١) سورة الصافات الآيات ٩٥ - ٩٦ .

ويستدلون على مذهبهم بأدلة عقلية ونقلية :

أما الأدلة العقلية ـ فمنها :

أولا : لو لم يكن العبد موجداً لفعله بالاستقلال لزم أمور :

منها : بطلان المدح والذم على الأفعال ، إذ لا معنى للمدح والذم على ما ليس بفعل الشخص ولا واقع بقدرته واختياره .

ومنها : بطلان الثواب والعقاب ؛ لأنه لا معنى لإثابة العبد على ما كان بخلق المثيب ولا لعقابه على ما كان بخلق المعاقب .

ومنها : بطلان فوائد إرسال الرسل وإنزال الكتب . وحيث إن كل هذه الأمور لزمت من كون العبد ليس موجداً لفعله بالاستقلال وهى مخالفة للمجمع عليه فما يؤدى إليها يكون باطلا فيثبت نقيضه وهو أن العبد موجد لفعله بالاستقلال وهو المطلوب .

ثانياً : لو كانت أفعال العباد بخلق الله وإيجاده لكان خالقا للشرك والظلم وأنواع الفسوق، ولكن التالى باطل لأن الله تعالى حكيم والحكيم لا يخلق القبيح .

وأما الأدلة النقلية :

فقد استندوا إلى عدة آيات تدل بظاهرها على أن فعل العبد بخلقه وإيجاده ، منها قوله : « فمن يعمل مثقال ذرة خيراً يره ، ومن يعمل مثقال ذرة شراً يره »[1] وقوله تعالى : « من عمل صالحاً فلنفسه »[2] .

ومما هو أكثر دلالة على المذهب قوله تعالى : « وقل الحق من ربكم فمن شاء

---

(١) سورة الزلزلة آية : ٧ ، ٨ .
(٢) سورة فصلت آية : ٤٦ .

فليؤمن ومن شاء فليكفر »[1] .

ففيها إضافة فعل الإيمان والكفر إلى الإنسان حقيقة ، ويرى هؤلاء ـ بناء على هذا ـ أن من أنكر إسناد الإيمان أو الكفر أو الطاعة أو المعصية إلى الإنسان واختياره ، فقد خالف صريح القرآن الكريم .

وقد ذكر الإمام الرازى[2] الوجوه التى احتج بها المعتزلة لمذهبهم فى حرية الإنسان فى خلق أفعاله الاختيارية وأظهرها ما بين الله فيه إسناد الفعل إلى العبد كالآية التى معنا ، وما جاء فى معرض المدح على الإيمان وعلى كل أفعال الخير والذم على الكفر وعلى كل أفعال الشر وما فيه من تعليق أفعال الإنسان على إرادته ، ومن الأمر بفعل الخير والمسارعة فيه ، وهذا لا يتأتى إلا إذا كان المرء أن يفعل هذا المأمور به بمحض إرادته وقدرته .

وعلى كل حال ، فقد انطلق المعتزلة فى هذه المسألة وفى غيرها من مبدأ تنزيهى ينأى بالذات الإلهية عن الظلم والجور ويثبت لها كل كمال إلهى ، وبناء على هذا راحوا يتعاملون مع النصوص فى ضوء هذا المعنى ، فما وافق مذهبهم كان صريح الدلالة عليه وما خالفه لم يجدوا مفراً من تأويله بما يتفق معه ، وقد كانوا متفقين فى تأويلاتهم هذه مع أصول مذهبهم ، وكانت لهم وقفات مع خصومهم ظهرت فيها نظراتهم العقلية التى تجاوزت حدود ظاهر النصوص فى كثير من الأحيان ، ولا شك أن المذهب هذا بعيد عن الصواب وإن كان أوضح المذاهب إذا قيس بمذهب القدرية والجبرية .

٤ — الأشعرية :

ذهب الأشاعرة إلى أن أفعال الإنسان الاختيارية واقعة بقدرة الله تعالى

---

(١) سورة الكهف آية : ٢٩ .

(٢) فى المحصل أفكار المتقدمين والمتأخرين ص ١٤٢ للرازى .

وحدها ، وليس لقدرة الإنسان تأثير فيها ، بل الله سبحانه أجرى عادته بأن يوجد في الإنسان قدرة واختياراً فإذا لم يكن هناك مانع أوجد فيه فعله المقدور مقارناً لهما فيكون فعل العبد مخلوقاً لله إبداعاً وإحداثاً ومكسوباً للعبد ، والمراد بكسبه إياه مقارنته لقدرته وإرادته من غير أن يكون هناك منه تأثير أو مدخل في وجوده سوى كونه محلاً له .

وقد استدل الأشاعرة على ما ذهبوا إليه بأدلة عقلية ونقلية .

أما الأدلة العقلية : فنكتفي منها بما يلي :

١ - فعل العبد ممكن وكل ممكن مقدور لله تعالى ولا شيء مما هو مقدور لله تعالى واقع بقدرة العبد لامتناع اجتماع قدرتين مؤثرتين على مقدور واحد .

٢ - لو كان العبد موجداً لأفعاله لوجب أن يعلم تفاصيلها ، لكن علمه بتفاصيلها باطل فبطل ما أدى إليه وهو كون العبد موجداً لأفعاله فثبت نقيضه ، وهو أن العبد ليس موجداً لأفعاله ويلزم من هذا أن الإله هو الموجد وهو المطلوب .

وأما الأدلة النقلية :

فقد اعتمدوا على ظاهر كثير من الآيات التي تبين عموم خلقه تعالى لكل الكائنات ، مثل قوله تعالى : « الله خالق كل شيء »[1] .

وقد قرر الإسفراييني ، من الأشاعرة - وهو بصدد عرض هذه الآية : أنها تتعارض مع ما يذهب إليه المعتزلة وأنهم بوقفهم من القول بحرية الإنسان وخلقه لفعله الإرادي إنما يخالفون ما عليه حال الأمة ، فإن الأمة قبلهم كانوا يقولون : لا خالق إلا الله كما يقولون : « لا إله إلا الله » ، وخالفوا أيضاً قوله تعالى :

---

(١) سورة الزمر آية ٦٢ .

(أم جعلوا لله شركاء خلقوا كخلقه فتشابه الخلق عليهم قل الله خالق كل شيء)[1] .

وفى الواقع أن ما ذهب إليه الأشاعرة فى هذا المقام مما يتوقف العقل فى قبوله ؛ ذلك لأن فكرة الكسب لديهم لا تعدو أن تكون قولا بالجبر ، وإن لبست قناع هـذا اللفظ « الكسب » ، ذلك لأن القول بعدم قدرة العبد على خلق أفعاله هو نفس قول الجبرية ، ويلزم هؤلاء هنا ما يلزم أولئك هناك من أن الله يكون غير عادل حين يحاسب الإنسان على فعل ليس له فيه إرادة وقدرة ، فإن أقروا بنوع القدرة للعبد — كما صرح بعضهم بأن قدرته تفعل بمعين — رجع قولهم إلى مثل قريب من قول المعتزلة ، وإن نفوها كانوا جبريين .

إن كثير من الآيات التى احتجوا بها لمذهبهم لا تساعدهم على ذلك مثل قوله تعالى : (لها ما كسبت وعليها ما اكتسبت) ؛ لأن غاية ما تفيده أن ثمرة ما يفعله الإنسان يكون له أو عليه ، ولا يتأتى ذلك إلا إذا كان مختاراً فى فعله ، كما أن الآية التى أوردناها من قبل ، وهى قوله تعالى : (الله خالق كل شيء) لا تبرر أيضاً ما يذهبون إليه ، وسياقها لا يعطيهم هذا المعنى ، فإن ما اعتمدوا عليه إنما هو جزء من آية طويلة هى قوله سبحانه :

(قل من رب السموات والأرض قل الله قل أفاتخذتم من دونه أولياء لا يملكون لأنفسهم نفعاً ولا ضراً قل هل يستوى الأعمى والبصير أم هل تستوى الظلمات والنور أم جعلوا لله شركاء خلقوا كخلقه فتشابه الخلق عليهم

---

(١) سورة الرعد الآية : ١٦ .

قل الله خالق كل شيء وهو الواحد القهار)[1] .

فالآية جاءت فى معرض الرد على المشركين حين اتخذوا مع الله شركاء ليبين لهم أن الشريك الحق هو الذى يكون فى مستوى من شاركه ، وإذا كان الأمر كذلك فهل هؤلاء قد خلقوا مثل ما خلق الله ؟ وإذا ثبت أنهم لم يخلقوا شيئاً لم يبق إلا الإقرار بأن الله وحده هو خالق كل شيء ، وإذن فهو الأحق بأن يعبد وحده .

والأشعرية مع إيمانهم الكامل بعموم قدرة الله وإرادته يثبتون للعبد قدرة وإرادة يتوجه بالإرادة إلى الفعل ، وبالقدرة إلى مباشرة إخراجه ، وتنفيذه فى حدود إرادة الله وقدرته ، فالعبد يريد ما يريده الله والله يخلق فعل العبد ويحدثه ، وقدرة العبد هى التى تباشره تناولا من يد القدرة الإلهية .

وهذا مشروط بحصول العزم عليه من العبد ، وعلى هذا فالفعل إنما يكون لله خلقاً وإيجاداً ، وللعبد مباشرة مع سبق التصميم على هذا الفعل .

وهذا معنى قولهم : إن الله خالق الفعل والعبد كاسب له ، أى أنه متسبب بعزمه فى أن يخلق الله الفعل ويجريه على يديه . ولكن إذا سألناهم عن مصدر هذا العزم :

أهو من العبد أم من الرب ؟ بمعنى : هل العبد هو الذى يوجه إرادته بنفسه وهو مختار فى هذا التوجيه ؟ أم أن الله هو الذى يوجه إرادة العبد إلى الشيء أو ضده ولا يملك العبد لذلك نقضاً ولا تحويلا ؟

---

(١) سورة الرعد الآية : ١٦ .

والإجابة على هذا القول : لقد ذهب الأشاعرة إلى أن الله هو الذى يوجه إرادة العبد إلى العزم على الفعل ، وهنا يتضح أن مذهب الأشعرية قريب من مذهب الجبرية ، وأن فكرة الكسب لم تحل المسألة على الوجه المرضى الذى يتفق مع صريح العقل وصحيح النقل[1] .

لأنه إذا كان للإنسان كسباً ، وأن المكتسب به ، والكسب مخلوقان لله تعالى — وهذا لا معنى له ، لأنه إذا كان الاكتساب والمكتسب مخلوقين لله سبحانه فالعبد ولا بد مجبور على اكتسابه .

● — الماتريدية[2] :

يذهب الماتريدية إلى القول : بأن الله خالق أفعال العباد كالأشاعرة ، ويستشهدون بما استشهدوا به من النصوص القرآنية ، لكنا نجدهم أميل إلى مذهب المعتزلة عندما يقررون : أن الله خالق العبد قدرة تصلح لفعل الشيء وضده ، كالطاعة والمعصية ، والعبد مختار فى توجيه هذه القدرة ، ثم يقررون أن الموجد الفعل هو قدرة الله ، لأن الإنسان ما دام مخلوقاً لله ، فأفعاله كذلك .

ثم ينتهى الماتريدية : إلى أن أفعال العباد مخلوقة لله وهى كسب للعباد باعتبار الحرية فى توجيه القدرة إلى أحد الضدين .

مما سبق تبين لنا أن فى المسألة أربعة : مذاهب القدرية ، والجبرية والمعتزلة

---

(١) د/ محمد نصار وآخرين : العقيدة والأخلاق ص ٨٤ - ٨٥ .

(٢) هم أصحاب الإمام أبى منصور الماتريدى المتوفى سنة ٣٣٣ هـ وهم يتفقون مع الأشاعرة فى كثير من مسائل العقيدة .

والأشعرية والأخير تفرع عنه مذهب الماتريدية . ولا يملك المؤمن العاقل إلا رفض المذهبين الأولين : القدرية ، والجبرية ، لأن كلا منهما يؤدى إلى محالات لا تليق بذات الله سبحانه . فالمذهب الأول يقطع الصلة بين الله وبين أفعال العباد مما يؤدى إلى عدم عموم علمه وإرادته ، كما أنه من الناحية العقلية غير مستساغ ، إذ لو كان العبد مستقلا استقلالا تاما فى خلق أفعاله لكانت واقعة منه على الوجه الذى يريده ويحبه ولما كانت أعماله ليست كذلك ، فدل هذا كله على أنه غير مستقل فى فعله . إن الآلات التى يباشر بها الإنسان الفعل هى من خلق الله وقدرته وإرادته وعلمه ليست من عمل خالق سوى الله ، وكون الإنسان مستقلا لها فى إخراج أفعاله على الوجه الذى يراه لا يعنى أنه مستقل فى ذلك استقلالا تاما ، وإنما يعنى أن الله هو الذى أقدره على الفعل وأعطاه قدرا من الإرادة والعلم حتى يكون مسئولا عن ثمرة ما يباشر من أفعال . والقول : بأنه مستقل فى أفعاله يتنافى مع كونه على هذه الشاكلة ، ولا يقل المذهب الثانى عن الأول فساداً لأنه يحط من قيمة الإنسان ولا يجعل للتكليف معنى ، كما أنه يؤدى إلى محال لا يليق بذاته سبحانه ، وهو أن الله يحاسب عباده على أفعال لا دخل لهم فى إيجادها وما ذلك إلا الظلم بعينه - تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا .

ومع هذا الذى نقوله لا نستطيع الحكم على أصحاب هذين المذهبين بأنهم خارجون عن الملة لأنهم أصحاب شبه قوية ، وقد دفعهم إلى مواقفهم هذه تصورهم لقضية التنزيه الإلهى ، ذلك لأن الإيمان بالله سبحانه وبوحدانيته المطلقة قد حمل أصحاب القول بالجبر على قولهم هذا ، لأنهم تصوروا أن العبد لو كان موجدا لأفعاله لكان شريكا لله فى ناحية من ملكه كما أن الإيمان بالله وملائكته وكتبه ورسله والأوامر والنواهى والوعد والوعيد يحمل على القول باستقلال العبد فى فعله ، إذ كيف يخلق الله فى العبد حركة المعصية ويأمره بالطاعة ! وكيف يكون الفعل لله ويعاقب العبد عليه ! أليس الأمر لغير القادر عبثاً واستهزاء ، كما أن

جزاء العبد على غير فعله بغى وظلم[1] .

كما أن مذهب المعتزلة قد بالغ كثيرا فى قدر الإنسان حين زعم استقلاله بفعله بعيدا عن إرادة الله وقدرته وهذا يؤدى بالضرورة أيضا إلى محالات لا تليق بذات الله سبحانه . منها : أن يقع فى ملكه مالا يتوجه إليه بإرادة أو قدرة ، وفى هذا حد من قدرة الله وإرادته أنهم يعلمون أن الله سبحانه هو الذى أعطى الإنسانية كل إمكانية إخراج الفعل ويسمون هذا بالاستطاعة ، ومعنى هذا : أن هذه الآلات ليست للإنسان من ذاته حتى يكون مستقلا ، لأن الاستقلال لا يكون إلا حين الاستغناء وعدم الاحتياج وإذا كان تصورهم لمعنى العدل الإلهى هو الذى حملهم على هذا القول ، فإنه قد تأدى بهم إلى تحديد قدرة الله وإرادته ، وإذن ففى كلامهم غلو خارج عن التحقيق العلمى فضلا عن غلوه الدينى[2] .

ومذهب الأشعرية فيه شائبة جبر ، لأنهم - كما رأينا - يثبتون الفعل لله خلقاً وإيجادا ، ويثبتون للعبد إرادة وعزما لا على سبيل الاستقلال .

وأما أقرب المذاهب إلى روح الدين الحنيف فهو مذهب الماتريدية حيث أثبتوا للعبد عزما على الفعل نابعاً من ذاته .

وكل فرقة من هذه الفرق قد فهمت شيئاً وغابت عنها أشياء كل منها تنشد الحق ولكنها لم تستطع الوصول إليه بسبب تعارض الأدلة فى هذه المشكلة العويصة ، وكل منها قد اجتهدت للوصول إلى الحق فغايتهم جميعا الحق والحق وحده ولكن التعصب للرأى كثيرا ما يبعد الإنسان عن الهدف

وعلى كل فالجميع مجتهدون والمجتهد إذا اجتهد وأصاب فله أجران ، وإذا

---

(١) د / محمد عبد الله دراز : الله المختار من كنوز السنة ص ٣٣٠ ، نقلا عن د / محمد نصار ، العقيدة والأخلاق ص ٨٧ .

(٢) نفس المرجع ص ٢٤٦ .

اجتهد فأخطأ فله أجر واحد كما قال الرسول ﷺ ، ومن المعلوم أن الجميع كان هدفهم الوصول إلى الحق .

وعلى كل فقد عبدت هذه الفرق لمن أتى بعدها الطريق وأصبح الحق فى هذه المسألة قريباً سهل المنال ، فما هو الحق فى هذه المسألة ؟ .

رأى ابن رشد :

اهتم ابن رشد بهذه القضية فى كتابه « الكشف عن مناهج الأدلة فى عقائد أهل الملة » ووصفها بأنها أعوص المسائل الشرعية ، وذلك بسبب الدلائل والحجج المتعارضة ، ثم قدم عرضاً لآراء الفرق فيها والصعوبات التى اكتنفتها ومنشأ الخلاف بينها .

وقد وفقه الله إلى حل يجمع بين الأدلة ويزيل الشكوك ويقضى على الخلاف بين أصحاب المذاهب المختلفة ؛ لأنه يتفق مع الفطرة والعقل المستقيم . فبعد أن عرض لآراء الفرق المختلفة وأدلتها التى تبدو متعارضة المتسرع انتهى إلى أن الجمع بين هذه الأدلة هو الذى قصده الشرع بتلك الآيات العامة والأحاديث . فقال : الظاهر من مقصد الشرع ليس هو تفريق هذين الاعتقادين الجبر والاختيار ، وإنما قصده الجمع بينهما على التوسط الذى هو الحق فى هذه المسألة ، وذلك أنه يظهر أن الله تبارك وتعالى قد خلق لنا قوى نقدر بها أن نكتسب أشياء هى أضداد لكن لما كان الاكتساب لتلك الأشياء ليس يتم لنا إلا بمواتاة الأسباب التى سخرها الله لنا من خارج وزوال العوائق عنها كانت الأفعال المنسوبة إلينا تتم بالأمرين جميعاً . وإذا كان كذلك فالأفعال المنسوبة إلينا أيضا يتم فعلها بإرادتنا وموافقة الأفعال التى من خارج لها وهى المعبر عنها بقدر الله ، وهذه الأسباب التى سخرها الله من خارج ليست هى متممة للأفعال التى نروم فعلها أو عائقة عنها فقط بل وهى السبب فى أن نريد أحد المتقابلين فإن الإرادة إنما هى شوق يحدث لنا عن تخيل ما أو تصديق بشىء .

وهذا التصديق ليس هو لاختيارنا بل هو شيء يعرض لنا عن الأمور التي من خارج . مثال ذلك : أنه إذا ورد علينا أمر مشتهى من خارج اشتهيناه بالضرورة من غير اختيار فتحركنا إليه ، وكذلك إذا طرأ علينا أمر مهروب عنه من خارج كرهناه باضطرار فهربنا منه ، وإذا كان هكذا فإرادتنا محفوظة بالأمور التي من خارج ومربوطة بها ، وإلى هـــذا الإشارة بقوله تعالى : « له معقبات من بين يديه ومن خلفه يحفظونه من أمر الله »[١] .

ولما كانت الأسباب التي من خارج تجرى على نظام محدود وترتيب منضود لا تخل فى ذلك بحسب ما قدرها بارئها عليه وكانت إرادتنا وأفعالنا لا تتم ولا توجد بالجملة إلا بموافقة الأسباب التى من خارج ، فواجب أن تكون أفعالنا تجرى على نظام محدود — أعنى أنها توجد فى أوقات محـــدودة ومقدار محدود .

وإنما كان ذلك واجباً لأن أفعالنا تكون مسببة عن تلك الأسباب التى من خارج وكل مسبب يكون عن أسباب محدودة مقدرة فهو ضرورة محدود مقدر ، وليس يكون هذا الارتباط بين أفعالنا والأسباب التى من خارج فقط بل وبينها وبين الأسباب التى خلقها الله تعالى فى داخل أبداننا .

والنظام المحدود الذى فى الأسباب الداخلة والخارجة - أعنى التى لا تختل - هو القضاء والقدر الذى كتبه الله على عباده .

وعلم الله تعالى بهذه الأسباب وبما يلزم عنها هو العلة فى وجود هذه الأسباب لذلك كانت هذه الأسباب لا يحيط بمعرفتها إلا الله وحده ، ولذلك كان هو العالم بالغيب وحده وعلى الحقيقة كما قال تعالى : « قل لا يعلم من فى السموات والأرض الغيب إلا الله »[٢] .

---

(١) سورة الرعد آية : ١١ .
(٢) سورة النمل آية : ٦٥ .

وإنما كانت معرفة الأسباب هي العلم بالغيب ، لأن الغيب هو معرفة وجود الموجود في المستقبل أولا وجوده ، ولما كان ترتيب الأسباب ونظامها هو الذي يقتضي وجود الشيء في وقت ما أو عدمه في ذلك الوقت وجب أن يكون العلم بأسباب شيء ما هو العلم بوجود ذلك الشيء وعدمه في وقت ما ، والعلم بالأسباب على الإطلاق هو العلم بما يوجد منها أو ما يعدم في وقت من أوقات جميع الزمان ، فسبحان من أحاط اختراعا وعلماً بجميع أسباب جميع الموجودات ، وهذه هي مفتاح الغيب المعنية في قوله تعالى : « وعنده مفاتح الغيب لا يعلمها إلا هو ويعلم ما في البر والبحر وما تسقط من ورقة إلا يعلمها ولا حبة في ظلمات الأرض ولا رطب ولا يابس إلا في كتاب مبين »[1] وإذا كان هذا كله كما وصفنا فقد تبين لك كيف لنا اكتساب وكيف جمع مكتسباتنا بقضاء وبقدر سابق ، وهذا الجمع هو الذي قصده الشرع بتلك الآيات العامة والأحاديث التي يظن بها التعارض ، وهي إذا خصصت عموماتها بهذا المعنى انتفى عنها التعارض بهذا أيضاً تنحل جميع الشكوك التي قيلت في ذلك — أعني الحجج المتعارضة العقلية — أعني أن كون الأشياء الموجودة عن إرادتنا يتم وجودها بالأمرين جميعاً — أعني بإرادتنا وبالأسباب التي من خارج ، فإذا نسبت الأفعال إلى واحد من هذين على الإطلاق لحقت الشكوك المتقدمة من هذا النص الرائع يتضح لنا رأي ابن رشد في هذه المسألة ، فهو يرى أن الإنسان كسباً وأن هذا الاكتساب إنما يتم بإرادتنا الحرة وبمواتاة أسباب خارجية سخرها لنا الله وأزال العوائق عنها ومجموعها هو المعبر عنه بقدر الله كما يرى أن الأسباب التي سخرها الله من خارج هي التي توجه إرادتنا إلى الفعل أو الترك فإذا ورد علينا أمر مشتهى من خارج هي التي توجه إرادتنا إلى الفعل أو الترك فإذا ورد علينا أمر مشتهى من خارج اشتهيناه بالضرورة من غير اختيار فتحركنا إليه ، وكذلك إذا طرأ علينا أمر مهروب منه من خارج كرهناه باضطرار فهربنا منه

وهذه الأسباب تتناول الزمان والمكان والظروف الخاصة المحيطة بالإنسان

(١) سورة الأنعام آية : ٥٩ .

فالأكل ـ مثلا ـ هو فعل إنسانى يتحرك الإنسان إليه برغبته وإرادته واختياره، لأنه فى ظاهر الأمر يستطيع الامتناع عن الأكل وهذا دليل على الاختيار، ولكننا إذا تعمقنا وتأملنا الأسباب الداعية له إلى الأكل نجدها أسبابا حتمية خارجة عن إرادته، من هذه الأسباب: عامل الزمان بين الوجبتين، وحركة القلب والمعدة، وبالتالى حاجة الجسم الضرورية إلى الغذاء، فهذا الفعل الإنسانى ـ كما اتضح ـ مقدور للعبد وله فيه حرية واختيار، ولكن إذا تعمقنا فيه رأينا العبد مجبوراً عليه ومضطراً إلى فعله، وهكذا سائر الأفعال الإنسانية.

كما يرى أن هذه الأسباب التى سخرها الله تجرى على نظام محدود فى أوقات محدودة ومقدار محدد، وهذا النظام المحدد هو القضاء والقدر الذى كتبه الله على عباده، كما يرى أن معرفة الأسباب هى العلم بالغيب، ولذا فالله سبحانه وتعالى هو المختص بعلم الغيب، وعلى هذا فللإنسان اكتساب فى أفعاله وجميعها بقضاء وقدر سابق، وهكذا يتضح لنا أن أفعالنا المكتسبة موجودة بإرادتنا وبالأسباب التى سخرها الله لنا ونسبتها إلى واحد من هذين على الإطلاق يؤدى إلى التعارض فالجبر لا يمكن أن يكون مخصصا كما يذهب القائلون به، كما لا يجوز أن يكون الاختيار مطلقا بل الحق إن الأمر وسط بين الجبر والاختيار، فأعمال العباد ليست إجبارية تماما ولا اختيارية على الإطلاق، وإنما هى وسط بين الأمرين ويتم وجودها بالأمرين جميعاً وبإرادتنا الحرة وبالأسباب التى سخرها الله سبحانه وتعالى.

وبعد أن حل ابن رشد هذا الإشكال ـ كما بينا ـ انتقل لحل إشكال آخر قائلا: فإن قيل: هذا جواب حسن يوافق الشرع فيه العقل لكن هذا القول هو مبنى على أن ههنا أسبابا فاعلة لمسببات مفعولة والمسلمون قد اتفقوا على أن لا فاعل إلا الله.

وقد أجاب ابن رشد على هذا التساؤل واستطاع أن يوفق بين الآراء

المتعارضة فى خلق الأفعال وانتهى إلى أن الخلاف بينها لفظى قال : الموجودات الحادثة منها ما هى جواهر وأعيان ومنها ما هى حركات وسخونة وبرودة وبالجملة أعراض .

وبين أن الجواهر والأعيان يكون خلقها لله تعالى .

وأما ما يقترن بها من الأسباب فإنما يؤثر فى أعراض تلك الأعيان لا فى جواهرها .

وضرب المثل على ذلك بالفلاح ومايفعله فى الأرض ، فإنه إنما يصلح الأرض ويبذر فيها الحب ، وأما المعطى لخلقة السنبلة فهو الله تعالى ، وعلى هذا فإذا كان المراد بالمخلوقات الجواهر والأعيان فالجميع متفقون على أن خالقها هو الله تعالى .

أما إذا كان المقصود بالمخلوقات الأعراض فيصح نسبتها إلى العبد .

ثم يقول : وبالجملة فإذا فهم الأمر هكذا فى الفاعل والخالق لم يعرض من ذلك تعارض لا فى السمع ولا فى العقل .

وبين أن من قال بأحد الطرفين فى هذه المسألة فهو مخطىء كالمعتزلة ، كما بين أن الخلاف بينهما لفظى ، ووضح أن الاختلاف فى اللفظ لا يوجد حكما فى الذوات .

والحق الذى أميل إليه : أن الإنسان حر فى دائرة من القيود ـ إن صح هذا التعبير ـ ومعنى هذا : أنه ليس حرا مطلقا ولا مجبراً مطلقا ، بل يلتقى فيه الجبر مع الاختيار ، وليس فى هذا شىء من التناقض إطلاقا ؛ ذلك لأن الإنسان حين يقدم على فعل من الأفعال يكون هذا الإقدام مسبوقا بسلسلة من الحركات النفسية تبدأ بما يسمى عند النفسيين بالميل ، وهو توجيه من الإنسان لتحقيق مطالبه مع التصور الواضح لها وإدراك الغاية المترتبة على الحصول عليها وباختلاف غايات الناس من العمل تختلف ميولهم ومن الميول المتشابهة فى الإنسان

تنبثق الرغبة التي تتجه نحو تغليب ميل على ماسواه ، ويسمى هذا رغبة في إخراج الفعل فإذا ما استجمع الإنسان فكره نحو تحقيق رغبته وإدراك ما قد يعترى ذلك من عقوبات ووضع الحلول لتذليلها سمى هذا إرادة وتنفيذ ما تقضى به الإرادة من فعل للإنسان إنما هو واقع على وفق إرادة الله سبحانه وعلمه وأقدار العبد على ذلك وإذن فالإنسان ليس مستقلا استقلالا تاما في فعله ؛ لأن أدواته ليست من ذاته كما أنه ليس مجبراً لأن لديه التمييز والترجيح حين يؤثر فعلا على غيره من الأمور الواقعة تحت إرادته وقدرته، ونضرب لذلك مثلا يقرب المسألة إلى ذهن القارىء :

إذا أراد إنسان أن يذهب إلى عمله في الصباح فإن أمامه عدة وسائل لتنفيذ هذه المهمة ، إما السير على الأقدام ، وإما المركبة الخاصة ، وإما إحدى المركبات العامة . فهو هنا حر في اختيار أحد البدائل فإذا رجح إحداها على ما سواها كان ذلك العمل تنفيذاً لاختياره وفي تقديره أن هذه أصح البدائل المطروحة أمامه ، ولولا ذلك لما آثرها على غيرها .

ولكن إذا حدث أن هذه الوسيلة تعطلت في الطريق فإنه يكون والحالة هذه مجبوراً على تغييرها ، وهذا معنى قولنا : إن الإنسان حر في دائرة من القيود ، وذلك راجع إلى طبيعة علمه وقدرته وإرادته المحدودة ، فلو كان يعلم سلفا أنها ستتعطل لما آثرها على سواها ، وإذن فعدم علمه بنتائج أفعالها في الغالب حتى ولو أخذ بكل الأسباب الممكنة يجعله مجبوراً من هذه الناحية ، وعلى هذا فالقدر الذى للإنسان فيه دور إنما يكون في مبدأ الفعل وأما نتائجه فقد تكون واقعة على غير ما أراد .

وفي مقام الاعتبار الديني نقول : إن الله سبحانه قد ميز الإنسان بالعقل وأعطاه نوعاً من العلم والقدرة والإرادة كما أرسل له الرسل مبشرين ومنذرين آمرين بالمعروف وناهين عن المنكر وأعد له داراً للجزاء إما الجنة وإما النار ،

وسيحاسبه على ما قدمت يداه فى الحياة الدنيا ، ويبين له عاقبة كل فعل يفعله وهو عدل فى حسابه لا يظلم أحداً ولا يحامل آخر ؛ لأن الكل خلقه وعبيده ، وفى ضوء هذا كله يتأكد دور الإنسان فى فعله على الصورة التى بيناها ، فإن اتبع الأوامر — وهى لا تكون إلا لصالح الإنسان — واجتنب النواهى — ولا تكون لصالح الإنسان إذا ارتكب — فإن فعله هذا يكون موافقاً للعقل والدين معاً ويكون استحقاقه للثواب بما قدمت يداه وبفضل من الله أيضاً ، وأما إذا اتبع النواهى فيكون قد خالف العقل والدين معاً ويكون استحقاقه للعقاب بعدل الله مضافا إليه أسبابه ، وفى كلتا الحالتين نلاحظ أن أدوات الفعل هى من خلق الله وأما توجيهه إلى الخير أو إلى الشر فإنما يكون من عمل الإنسان وبمحض اختياره ، وبهذا تستقيم نظرية التكليف مع نظرية الثواب والعقاب[1] .

ولابد من التنبيه على أن التعمق فى مثل هذه القضية يضر بالمتدين ؛ لأنها تشوش عليه صفاءه الروحى وقد نهينا عن إخضاع القرآن الكريم للمنطقات القوليه التى ليس تحتها عمل ، وقد جاء ذلك فيما ذكره عمرو بن شعيب عن أبيه عن عمرو وهشام ابنى العاص أنهما قالا :

جلسنا مجلساً فى عهد رسول الله ﷺ كنا به أشد اغتباطاً من مجلس جلسناه ، يوما جئنا فإذا أناس عند حجر رسول الله ﷺ يتراجعون فى القرآن ، فلما رأيناهم اعتزلناهم ورسول الله خلف الحجر يسمع كلامهم ، فخرج علينا مغضبا يعرف الغضب فى وجهه حتى وقف عليهم فقال : أى قوم !! بهذا ضلت الأمم قبلكم باختلافهم على أنبيائهم وضربهم الكتاب بعضه ببعض إن القرآن لم ينزل لتضربوا بعضه ببعض ولكن يصدق بعضه بعضا فما عرفتم منه فاعملوا به وما تشابه عليكم فآمنوا به ثم نظر إلى وإلى أخى فغبطنا أنفسنا ألا يكون رآنا معهم[2] .

---

(١) د . محمد نصار وآخرون : العقيدة والأخلاق ص ٨٨ ، ٨٩ .

(٢) ابن سعد : الطبقات جـ ٤ — القسم الثانى ص ١٤١ ، نقلا عن د / محمد نصار : العقيدة والأخلاق .

ونحن لا نشك أن التعمق فى بحث المسائل النظرية التى ليس تحتها عمل إنما يطفىء جذوة الإيمان فى القلوب ، ولو كان مثل القضية التى معنا من أصول الدين وقضاياه الكبرى لوقف عندها القرآن كثيراً موضحاً ومبيناً كما وقف أمام كثير من القضايا موقف المبين المفصل ، كما أن البحث فى مثل هذه القضية على هذا الشكل الذى رأيناه إنما كان فى مرحلة تالية لنزول القرآن الكريم وانتقال الرسول صلى الله عليه وسلم إلى الرفيق الأعلى، مما يؤكد أن الفراغ الروحى الذى منى به الأخلاف بعد الصدر الأول هو الذى حمل على تعميق هذه القضية ومشا كلها حتى خرجت على هذا الوجه .

الفصل السابع

فى القضاء والقدر

من العقائد الإيمانية التى تكشف عن مدى وعى المؤمن بدينه فى ضوء سنن الحياة التى يحياها ، عقيدة القضاء والقدر ، فنى ترسخ فى وجدانه أن جميع حركات الحياة المرتبطة بسننها إنما تتم وفق علم الله سبحانه وتقديره وتوافق مع هذا الإيمان سلوكه الذى لا يترك سبباً إلا أخذ به ، كانت هذه العقيدة دافعاً إلى حياة إيمانية راقية على مستوى الفرد والجماعة وأن الله سبحانه وتعالى قد علم منذ الأزل - قبل أن يخلق العالم - كيف تكون أحواله بعد أن يخلقه ، لأنه هو الذى أعطى كل شىء خلقه ثم هدى ، إنه قد أحاط أزلا بمقادير الأشياء وأحوالها التى ستكون عليها من مبدأ ونهاية ، وقوة وضعف ، وخير وشر .

والظرف الذى ستقع فيه هذه الأحداث زمانا كان أو مكانا وما يسبق وقوعها من أسباب ومقدمات وما يتبعها من آثار ونتائج بحيث يكون إيجادها على وفق ذلك العلم فلا يقع مثقال ذرة فى السموات ولا فى الأرض ولا أصغر من ذلك ولا أكبر إلا طبقاً لما أحاط به علمه وسبق به كتابه[1] .

والقرآن الكريم قد نص على ذلك فى غير موضع يقول سبحانه وتعالى : « ما أصاب من مصيبة فى الأرض ولا فى أنفسكم إلا فى كتاب من قبل أن نبرأها »[2] ، وقوله : « إن كل شىء خلقناه بقدر »[3] ، وقوله : « قل لن

---

(1) د / محمد عبد الله دراز : المختار من كنوز السنة ص ٢١٩ .
(2) سورة الحديد آية ٢٢ .
(3) سورة القمر آية ٤٩ .

يصيبنا إلا ما كتب الله لنا »[1] .

وعرض هذه المسألة إنما يوضح طبيعة الذات الإلهية ، وعلاقتها بالوجود تلك العلاقة التي تقوم على الهيمنة والسيطرة بحكم عدم التناهي في صفاتها ، وفي نفس الوقت تبرز موقف الإنسان أمام أحداث هذا الكون فهو كائن محدود القدرة والإرادة والعلم ، ومن ثم فإدراكه لإحداث هذه الحياة إنما يكون تابعاً لوقوعها ، ولذا كان الإيمان بقدر الله جزءاً من الإيمان العام .

أولا : معنى القضاء والقدر :

القضاء : لم يرد لفظ القضاء في القرآن وإنما ذكرت مشتقاته في آيات كثيرة ، وكل منها يدل على معنى محدد على النحو التالي :

١ — الأمر : قال تعالى : (وقضى ربك ألا تعبدوا إلا إياه)[2] .

٢ — الحكم : كما في قوله تعالى : (فلا وربك لا يؤمنون حتى يحكموك فيما شجر بينهم ثم لا يجدوا في أنفسهم حرجا مما قضيت ويسلموا تسليما)[3] .

ومعنى قضيت : حكمت .

٣ — الإخبار والإعلام : (وقضينا إلى بني إسرائيل)[4] .

أي أخبرناهم وأعلمناهم .

٤ — الإرادة : قال تعالى : (وإذا قضى أمراً)[5] أي إذا أراد .

---

(١) سورة التوبة آية ٥١ .
(٢) سورة الإسراء آية ٢٣ .
(٣) سورة النساء آية ٦٥ .
(٤) سورة الإسراء آية ٤ .
(٥) سورة البقرة آية ١١٧ .

٥ — الخلق : قال تعالى : (فقضاهن سبع سموات فى يومين)[1] .
أى خلقهن .

٦ — الخلق والتسليط : قال تعالى : (فلما قضينا عليه الموت)[2] .
أى خلقنا وسلطنا .

هذه هى المعانى اللغوية لفظ « القضاء » .

وأما فى الاصطلاح : فهو : « خلق الله سبحانه وتعالى للأشياء على وجه من الإتقان والإحكام والتسديد » وهنا يتضح أن المناسبة واضحة بين هذا المعنى الاصطلاحى وبين المعنى الأخير من المعانى اللغوية .

وهذا المعنى الذى ذكرناه للقضاء هو ما ذهب إليه الماتريدية من أهل السنة وهو الراجح فى هذا المقام ؛ لأن معناه عند غيرهم من الأشاعرة والحكماء ليس سديداً .

فالأشاعرة يذهبون إلى أن معناه « إرادة الله سبحانه وتعالى الأزلية المتعلقة أزلا بجميع الأشياء خيرها وشرها على ما ستكون عليه فيما لا يزال »[3] .

ويظهر من هذا التعريف : أنهم أرجعوا القضاء إلى معنى الإرادة .

والحكماء - فيما نقل عنهم صاحب المواقف - يذهبون إلى أن القضاء عبارة عن علم الله تعالى بما ينبغى أن يكون عليه الوجود حتى يكون على أحسن نظام ويسمون هذا « العناية » .

ولا شك أن هناك مناسبة ما بين ما ذهب إليه الأشاعرة فى معنى « القضاء »

---

(١) سورة فصلت آية ١٢ .
(٢) سورة سبأ آية ١٤ .
(٣) د/ محمد نصار : العقيدة والأخلاق ص ٩٨ .

اصطلاحا وبين أحد معانيه اللغوية ، ولكن يبقى أن يقال : إن ما ذهب إليه الماتريدية هو الأقرب إلى المعنى المراد ، وأما مذهب الحكماء فهو بعيد .

القدر : يطلق ويراد به عدة معان فى اللغة ، منها :

١ — الشىء المقدر الصادر عن فاعله كما عليه .

٢ — العلم المحيط بمقادير الأشياء وجميع أحوالها التى تكون عليها .

٣ — الترتيب والحد الذى ينتهى إليه الشىء . قال تعالى : (وقدر فيها أقواتها)(١) . أى رتبها وحددها .

وأما معناه فى الاصطلاح : فهو ما يأتى حسب رأى بعض المذاهب :

١ — الأشاعرة : يرون أن القدر هو : إيجاد الله تعالى لجميع الأشياء على قدر مخصوص وتقدير معين فى ذواتها وأحوالها طبقا للإرادة .

٢ — الماتريدية : يرون أن القدر هو علمه تعالى أزلا بما تكون عليه المخلوقات فيما لا يزال .

٣ — الحكماء : يذهبون إلى أن القدر هو : خروج الموجودات إلى الوجود المتحقق بأسبابها على الوجه الذى قضى به الله سبحانه وتعالى .

٤ — المعتزلة : ومذهبهم يقوم على إنكار أن يكون لله سبحانه وتعالى دخل فى تقدير أفعال الإنسان الاختيارية . من ثم يرون أن القدر يرجع إلى نوع من العلم بهذه الأفعال وأما وقوعها فى الخارج فهو بإرادة الإنسان وقدرته(٢) .

ومذهب الماتريدية هنا هو أرجح المذاهب كما سبق فى المعنى الاصطلاحى للقضاء ؛ لأن معناه عندهم أن الأشياء الحادثة التى تقع فى الحياة إنما تكون على

---

(١) سورة فصلت آية ١٠ .

(٢) راجع مذكرات فى التوحيد للشيخ محمود أبى دقيقة جـ ١ ص ٣٢٤ .

وفق ما قدره وعلمه الله أزلا وكون العلم بها سابقا على وقوعها وكونها واقعة حسب هذا العلم هو المعنى الذى تطمئن إليه النفس لمعنى القدر فى هذا المقام .

والقضاء أخص من القدر ، لأن دائرة القدر أشمل وأعم ، فالقدر علم وتدبير والقضاء إيجاد .

والفرق بين القضاء والقدر : هو أن القدر أعم والقضاء أخص .

فتدبير الأوليات قدر وسوق تلك الأقدار بمقاديرها وهيئاتها إلى مقتضياتها هو القضاء ، ولعمر بن الخطاب - رضى الله عنه - موقف فرق فيه بين القضاء والقدر على هذا النحو حين قال له أبو عبيدة فى طاعون عمواس : « أفراراً من قضاء الله يا عمر ؟ » فقال عمر - رضى الله عنه - : « أفر من قضاء الله إلى قدر الله » .

فعمر بن الخطاب قد فهم أن دائرة القدر أوسع وأن الأمر فى هذه الحادثة لم يخرج من دائرة القدر إلى دائرة القضاء وهى دائرة التنفيذ فهو يفر من قضاء الله المتحرك إلى قدره الساكن .

الإيمان بالقضاء والقدر :

الإيمان بالله يستوجب الإيمان بما قضى وقدر ، وبما أعطى ومنع ، إذ كل شىء منه وصائر إليه « ما أصاب من مصيبة فى الأرض ولا فى أنفسكم إلا فى كتاب من قبل أن نبرأها »[1] . « الذى خلق فسوى ، والذى قدر فهدى »[2].

والإيمان بالقدر من أركان الإيمان يقول رسول الله ﷺ فى حديث جبريل عندما سئل عن الإيمان قال : « الإيمان أن تؤمن بالقدر خيره وشره وحلوه

---

(١) سورة الحديد آية ٢٢ .
(٢) سورة الأعلى آية ٢ ، ٣ .

ومره ، فالإيمان بالله يقتضى الإيمان بقدره والرضا بقضائه ، والشكر على نعمائه والصبر على ما يقع من المكاره ، فذلك كله من تقدير الله وتدبيره وليس للعبد أن يعترض على خالقه : (لئن شكرتم لأزيدنكم ولئن كفرتم إن عذابي لشديد)[1] .

والإيمان بالقضاء يؤيده الدليل القاطع أيضاً ، بل ترشد إليه الفطرة ويسهل على من له فكر أن يلتفت إلى أن كل حادث له سبب يقارنه فى الزمان وأنه لا يرى من سلسلة الأسباب إلا ما هو حاضر لديه ، ولا يعلم ماضيها وحاضرها ، ومستقبلها إلا مبدع نظامها وهو الله سبحانه وتعالى الذى لا يعزب عن علمه مثقال ذرة فى الأرض ولا فى السماء . وعلى هذا فإن كمال الإيمان بالله سبحانه وتعالى الإيمان بقدره والرضا بقضائه .

ثمرة الإيمان بالقضاء والقدر :

المؤمن بقضاء الله وقدره يعيش فى سعادة دائمة ؛ لأنه مطمئن دائماً على حاضره ومستقبله يأخذ بالأسباب ويترك تحقيق الآمال على مولاه إن أصابه خير شكر وإن أصابته مصيبة صبر ، فهو الفائز فى كلتا الحالتين ، لأنه ينال ثواب الشاكرين والصابرين . قال تعالى : « لئن شكرتم لأزيدنكم »[2] ، وقال أيضاً : « وبشر الصابرين الذين إذا أصابتهم مصيبة قالوا : إنا لله وإنا إليه راجعون ۞ أولئك عليهم صلوات من ربهم ورحمة وأولئك هم المهتدون »[3] .

والمؤمن بالقدر لا تبطره النعمة ولا تيئسه المصيبة ، لأنه يعلم أن كل شىء بقدر وأن ما أصابه لم يكن ليخطئه وما أخطأه لم يكن ليصيبه ، وقد يكون فى الأمر المكروه له فائدة كبيرة - وفيما يحب الشر المستطير ، قال تعالى : « وعسى أن

(١ ، ٢) سورة إبراهيم آية ٧ .

(٣) سورة البقرة الآيات ١٥٥ - ١٥٧ .

تكرهوا شيئاً وهو خير لكم وعسى أن تحبوا شيئاً وهو شر لكم والله يعلم وأنتم لا تعلمون)(١) .

وما أروع قول عمر بن الخطاب رضى الله عنه: لا أبالى أصبحت على ما أحب أو أكره لأنى لا أدرى الخير فيما أحب أو أكره .

وعلى هذا فالإيمان بالقضاء والقدر يكسب المرء ثقة واطمئناناً تجعله سعيداً فى حاضره مطمئناً على مستقبله ، وبالتالى تحميه من كثير من الأمراض النفسية والعصبية التى أصبحت الآن سمة من سمات العصر الذى نعيش فيه .

وهى بحمد الله لا تصيب المؤمنين بقدر الله ، كما أن الاعتقاد بالقضاء والقدر يكسب المرء كثيرا من الصفات المحمودة كالشجاعة والإقدام ، والكرم ، والجود يقول الإمام جمال الدين الأفغانى :

« الاعتقاد بالقضاء والقدر إذا تجرد من شناعة الجبر يتبعه صفة الجرأة ، والإقدام ، وخلق الشجاعة ، والبسالة وتبعث على اقتحام المهالك التى ترجف لها قلوب الأسود ، وتنشق منها مرائر النمور .

هذا الاعتقاد يطبع الأنفس على الثبات واحتمال المكاره ومقارعة الأهوال ويحليها بحلى الجود والسخاء ، ويدعوها إلى الخروج من كل ما يعز عليها ، بل يحملها على بذل الأرواح والتخلى عن لذة الحياة كل هذا فى سبيل الحق الذى قد دعاها للاعتقاد بهذه العقيدة والذى يعتقد بأن الأجل محدود والرزق مكفول ، والأشياء بيد الله يصرفها كما يشاء .

كيف يرهب الموت فى الدفاع عن حقه وإعلاء كلمة أمته أو ملته والقيام بما فرض الله عليه من ذلك ، وكيف يخشى الفقر من ينفق من ماله فى تعزيز الحق

---

(١) سورة البقرة الآية ٢١٦ .

وتشديد الجد على حسب الأوامر الإلهية وأصول الاجتماعات البشرية ؟ وقد امتدح الله المسلمين بهذا الاعتقاد مع بيان فضيلته فى قوله تعالى : « الذين قال لهم الناس إن الناس قد جمعوا لكم فاخشوهم فزادهم إيماناً وقالوا حسبنا الله ونعم الوكيل • فانقلبوا بنعمة من الله وفضل لم يمسسهم سوء واتبعوا رضوان الله والله ذو فضل عظيم »[1] .

هذا الاعتقاد الذى ثبتت به أقدام بعض الأعداد القليلة منهم أمام جيوش يغص بها الفضاء ويضيق بها بسيط الغبراء ، فكشفوهم عن مواقعهم وردوهم على أعقابهم .

وقد تأتى النتائج متفقة مع مقدماتها ، وقد تأتى غير ذلك ، كل هذا لحكمة يعلمها الله سبحانه وتعالى وعلى المؤمن أن يسلم وألا يفتح باباً للافتراضات التى قد تشل حركة تفكيره وتتركه فى دوامة لا منجاة منها إلا أن يغلق هذا الباب ويسلم بما قدر الله أن الذى يترك نفسه نهباً للافتراضات يكون مثله كمثل الذى لا يرضى بما قضى الله به ، فهو حينئذ يسخر من القدر ويسخط عليه ، وهذا قد يخرجه من دائرة الإيمان . وفى الحديث القدسى : « من لم يرض بقضائى ويصبر على بلوائى فليخرج من تحت سمائى وليطلب له رباً سواى » ، والحق أن الذى لا يرضى بقدر الله لا ينفعه عدم رضائه هذا ، فضلا عما يجره من ضرر ؛ ذلك لأن السخط لا يغير من الواقع شيئاً ، وفوق ذلك يجعل صاحبه متوترا مضطربا وهنا يكون الإيمان هو الملجأ الذى تسكن إليه النفس ويرتاح به الوجدان .

فائدة الدعاء مع القضاء والقدر :

قد يقول قائل : ما دام كل شىء بقدر فما فائدة الدعاء ؟

وأقول : الدعاء مأمور به فى قوله تعالى : « وقال ربكم ادعونى أستجب

(١) سورة آل عمران آية ١٧٣ - ١٧٤ .

لكم »[1] . وهو يفيد العبد فى كل حالاته ما لم يدع بإثم أو قطيعة رحم . قال رسول الله ﷺ : « ما من رجل يدعو الله تعالى بدعاء إلا استجيب له فإما أن يعجل له فى الدنيا وإما أن يؤخر له فى الآخرة ، وإما أن يكفر عن ذنوبه بقدر ما دعا ما لم يدع بإثم أو قطيعة رحم أو يستعجل . قالوا : يا رسول الله . وكيف يستعجل ؟

قال : « يقول دعوت فما استجيب لى » .

والدعاء إذا توفرت شروطه قد يفيد فى تأخير القضاء . قال رسول الله صلى الله عليه وسلم : « لا يرد القضاء إلا الدعاء وإن الدعاء ليلقى القضاء فيعتلجان إلى يوم القيامة » .

فالدعاء والقضاء فى تصارع ، وعراك القضاء يوشك أن يبلغ غايته ويصيب هدفه ، ولكن الدعاء يلتقى به ويؤخر التنفيذ وإن لم يبطل الحكم ، ولهذا كان مما يدعوا به المؤمنون الصالحون : « اللهم إنا لا نسألك رد القضاء بل نسألك اللطف فيه » .

فرد القضاء لا يكون وإنما يكون هو اللطف فى تنفيذه .

وأما القدر : فأرجح الآراء عندى أنه يدفع بالقدر . قال تعالى : « يمحو الله ما يشاء ويثبت وعنده أم الكتاب »[2] .

الاحتجاج بالقدر لا ينفع العصاة :

كثير من الناس يحتجون بالقدر ويقولون : ما لنا فى جميع الأفعال قدرة وإنما القدرة لله تعالى قدر الخير والشر وكتبهما علينا . وأقول : من الواجب علينا

---

(١) سورة غافر آية ٦٠ .

(٢) سورة الرعد آية ٣٩ .

أن نؤمن بالقدر وأن لا نحتج به عن احتج بالقدر لحجته داحضة ومن اعتذر به فعذره غير مقبول .

ولو كان الاحتجاج بالقدر مقبولا لقبل من المشركين ولكن الله سبحانه وتعالى زيف حجتهم فى موضع من القرآن الكريم ، منها قوله تعالى : « سيقول الذين أشركوا لو شاء الله ما أشركنا ولا آباؤنا ولا حرمنا من شىء كذلك كذب الذين من قبلهم حتى ذاقوا بأسنا قل هل عندكم من علم فتخرجوه لنا ؟ إن تتبعون إلا الظن وإن أنتم إلا تخرصون »(١) .

وقوله تعالى : « وقال الذين أشركوا لو شاء الله ما عبدنا من دونه من شىء نحن ولا آباؤنا ولا حرمنا من دونه من شىء كذلك فعل الذين من قبلهم فهل على الرسل إلا البلاغ المبين »(٢) .

كما أن القدر لو كان حجة للعباد لم يعذب الله أحداً من الخلق لا فى الدنيا ولا فى الآخرة .

ولو كان القدر حجة لم يقطع سارق ، ولا قتل قاتل ، ولا أقيم حد على ذى جريمة ، ولما أصبح للعمل والجهاد فى سبيل الله معنى ، ولا أمر بمعروف ولا نهى عن منكر .

فالإيمان بالقدر لا يرفع عن المرء تبعة أعماله ، ولا يعفيه من المسئولية المترتبة عليها ؛ لأن المؤمن بالقدر مؤمن بأن الله أرسل رسلا مبشرين ومنذرين « رسلا مبشرين ومنذرين لئلا يكون للناس على الله حجة بعد الرسل وكان الله عزيزا حكيما »(٣) .

---

(١) سورة الأنعام آية ١٤٨ .
(٢) سورة النحل آية ٣٥ .
(٣) سورة النساء آية ٤ .

وكما أن أحدنا لا يحتج بالقدر فى معاملته مع الناس ولا يقبل حجة من يحتج به كذلك لا ينبغى أن يجعل من قدر الله حجة عند الله ؛ لأن حساب الآخرة واقع على طبيعتنا البشرية التى نعيش بها فى الحياة الدنيا ، وقد تبين لنا فيما سلف أن الإنسان حر فى أفعاله الاختيارية ، وأن هذه الحرية التى منحها الله له سيحاسبه عليها إن خيراً فخير ، وإن شراً فشر « إن الله لا يظلم مثقال ذرة وإن تك حسنة يضاعفها »[1] .

سيكون حسابنا بقدر النعم التى أنعم الله بها علينا ، فالعقل نعمة ، والمال نعمة ، والعلم نعمة ، والأولاد نعمة .

وهكذا كلما زادت نعم الله علينا كلما كان حسابنا عليها أكبر وبالعكس . وصدق الله : « ثم لتسألن يومئذ عن النعيم »[2] .

فلا يعقل أن يتساوى الناس فى الحساب ما داموا غير متساوين فى النعم ؛ لذا كان من عدل الله ورحمته أن نحاسب على ما نفعل على أساس الفطرة الإنسانية التى فطر الله الناس عليها « فطر الله التى فطرت الناس عليها لا تبديل لخلق الله ذلك الدين القيم »[3] .

فمن جرى مع الفطرة التى هى دين الإسلام حسنت عاقبته وعظم ثوابه ، ومن خرج عليها ساء مصيره وحق عذابه ، إلا أن يناله الله برحمته .

وهكذا فمن احتج بالقدر من العصاة فحجته داحضة وعذره غير مقبول .

---

(١) سورة النساء آية ٤ .
(٢) سورة التكاثر آية ٨ .
(٣) سورة الروم آية ٣٠ .

عقيدة القضاء والقدر لا تدعو إلى التواكل :

والإسلام بعقيدته فى القضاء والقدر لا يدعو إلى التواكل كما روج بعض الحمقى ، وإنما الدين الإسلامى يدعو إلى العمل ، والجد ، والاجتهاد ، والأخذ بالأسباب المتاحة لنا بقدر الطاقة البشرية ، ثم بعد هذا يتوكل الإنسان على الله .

وقصة الأعرابى مع الرسول ﷺ مشهورة .

سأل الأعرابى الرسول ﷺ فقال: يارسول الله ، هل أعقل ناقتى أم أتركها وأتوكل على الله ؟ .

فقال رسول الله ﷺ : « بل اعقلها وتوكل » .

فالرسول كما رأينا دعى إلى الأخذ بالأسباب والتوكل على الله ، لأن الأخذ بالأسباب لا ينافى التوكل على الله .

فعقيدة القدر - كما اتضح لنا - لا تدعو إلى التواكل ، وإنما تدعو إلى التوكل ، وهناك فرق شاسع وبون بعيد بين التوكل والتواكل . كيف نتكل على القدر ونحن لا نعلمه ، فالقدر غيب والغيب لا يعلمه إلا الله ، وما دمنا لا نعلم الغيب فعلينا أن نتشبث بما أظهره الله لنا من العلم وأن نأخذ بالأسباب الظاهرة لنا إلى أقصى طاقتنا .

بهذا فقط نحقق خلافتنا فى الأرض ، وبهذا تتحقق لنا العزة التى أرادها الله لنا ، « ولله العزة ولرسوله وللمؤمنين »[1] .

وبعد ، فحمداً لله تبارك وتعالى أن هدانا لهذا وما كنا لنهتدى لولا أن هدانا

---

(١) سورة المنافقون آية ٨ .

الله ولنشكره سبحانه على نعمه السابقة ، وأجلها قدراً : نعمتى العقل والإيمان . ولنسأله سبحانه أن يوفقنا لخير العمل ، وأن يهدينا سواء السبيل ، وأن يجعلنا من المؤمنين العاملين الذين يؤمنون بالله وبملائكته وكتبه ورسله وباليوم الآخر، وبالقدر خيره وشره ، وحلوه ومره ، إنه سبحانه سميع قريب مجيب الدعاء .

وإلى هنا ينتهى الحديث عن الذات الأقدس بصفاته وأفعاله وصلى الله على سيدنا محمد وعلى آله وأصحابه وسلم .

د. شوقى إبراهيم عبد الله

السبت ١٢ جمادى الأولى ١٤٠٥ هـ
٢ فـــبراير ١٩٨٥م

أهم المراجع التي اعتمد عليها الباحث

القرآن الكريم .

إحياء علوم الدين ـ أبو حامد الغزالي .

إشارات المرام في علوم الكلام ـ البياضي .

العقيدة الإسلامية وتأويلها لدى مفكري الإسلام ـ د/ محمد نصار .

الاقتصاد في الاعتقاد ـ الغزالي .

أبكار الأفكار ـ الآمدي .

الأعلام ـ العامري .

الأصول الخمسة ـ القاضي عبد الجبار .

الإرشاد إلى قواطع الأدلة ـ لإمام الحرمين .

الله يتجلى في عصر العلم .

الإسلام يتحدى ـ وحيد الدين خان .

الانصاف ـ الباقلاني .

الانتصار ـ الخياط .

الإسلام والتيارات المعاصرة ـ د/ عبد المعطي بيومي .

آراء أهل المدينة الفاضلة ـ الفارابي .

ابن رشد وفلسفته ـ د/ محمود قاسم .

تمهيد في تاريخ الفلسفة ـ الشيخ مصطفى عبد الرازق .

تحفة المريد على جوهرة التوحيد ـ إبراهيم البيجوري .

تبسيط العقائد الإسلامية ـ حسن أيوب .

التبيان في أقسام القرآن ـ ابن قيم الجوزية .

الشامل ـ لإمام الحرمين

تجديد التفكير الديني في الإسلام ـ محمد إقبال .

تهافت الفلاسفة للغزالي .
تأويل مختلف الحديث ـ لابن قتيبة .
التوحيد ـ أبو جعفر القمي .
الجاحظ وآراؤه الكلامية والفلسفية ـ د/ شوقي إبراهيم عبد الله .
الحيوان ـ للجاحظ .
حقائق الإسلام ـ للعقاد .
خصائص التصور الإسلامي ـ سيد قطب .
ديكارت ـ عثمان أمين .
دائرة معارف القرن العشرين .
دراسات في الفكري العقدي والأخلاق في الإسلام ـ
د/ محي الدين أحمد الصافي .
الدلائل والاعتبار للجاحظ .
رسالة التوحيد ـ الشيخ محمد عبده .
الرد على الدهريين ـ جمال الدين الأفغاني .
شرح العقائد النسفية ـ للتفتازاني .
شرح السنوسية الكبرى تحقيق وتعليق ـ د/ محمد أبو الفيط الفرت .
الطوالع ـ للبيضاوي .
ظهر الإسلام ـ أحمد أمين .
عوامل وأهداف نشأة علم الكلام ـ د/ يحيى هاشم .
العقيدة الإسلامية ـ د/ سعد الدين صالح .
على أطلال المذهب المادي ـ محمد فريد وجدي .
علم التوحيد ـ د/ علي حسب الله ط ١٩٥٢ .
فصل المقال ـ لابن رشد .
في الفلسفة الإسلامية ـ د/ محمد كمال جعفر .
قضية الألوهية بين الدين والفلسفة ـ د/ عبد الكريم الخطيب .

اللمع - لأبي الحسن الأشعري .
المسايرة في علم الكلام - لابن الهمام الحنفي المطبعة المحمودية بمصر .
المنقذ من الضلال - للغزالي .
المواقف لعضد الدين الإيجي .
المقاصد - لسعد الدين التفتازاني .
محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين - الرازي .
مدارج السالكين - لابن قيم الجوزية .
مناهج الأدلة في عقائد أهل الملة - لابن رشد .
مفتاح السعادة ج ٢ - طاش كبرى زادة .
محاضرات في مناهج البحث - الدكتور المرحوم على جبر .
مع الله في السماء - د/ أحمد زكي .
المدرسة الشاذلية - د/ عبد الحليم محمود .
وهناك مراجع أخرى وردت في هامش الكتاب .

بحوث ومنشورات المؤلف

١ — قضية العلم الإلهى بين الدين والفلسفة .

٢ — الجاحظ وآراؤه الكلامية والفلسفية .

٣ — دراسات فى علم النفس .

٤ — دعائم المجتمع الفاضل فى الإسلام .

٥ — الفلسفة الإسلامية فى المغرب .

٦ — دراسات فى العقيدة الإسلامية ـ الإلهيات .

المنشورات :

١ — العفو عند المقدرة ـ نشر بمجلة منبر الإسلام ١٩٨٣ .

٢ — منهج الجاحظ فى الاستدلال على وجود الله ـ منبر الإسلام

٣ — العبادات الإسلامية وأهدافها ـ منبر الإسلام .

٤ — أخلاق المسلم ـ منبر الإسلام .

٦ — الأخلاق الإسلامية ـ طبع مع آخرين سنة ١٩٨٥ .

فهرس الموضوعات

(رقم الإيداع بدار الكتب ٢٦٦٣/١٩٨٥)